AD IMAGINEM DEI

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit
des Menschen bei Ambrosius von Mailand

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Lic. phil. Stanis-Edmund Szydzik
aus Brentau bei Danzig

Berlin 1961

Druck:

Ernst - Reuter - Gesellschaft
der Förderer und Freunde der Freien Universität e.V.

Dissertations - Druckstelle

Berlin-Dahlem, Garystr. 45, Tel.: 76 52 61, App. 668

AD IMAGINEM DEI

Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit
des Menschen bei Ambrosius von Mailand

INAUGURAL-DISSERTATION
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Philosophie
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

vorgelegt von
Lic. phil. Stanis-Edmund Szydzik
aus Brentau bei Danzig

Berlin 1961

Gedruckt mit Genehmigung
der Philosophischen Fakultät der Freien Universität Berlin

Dekan: Professor Dr. Ernst Fraenkel
Referent: Professor Dr. Marcel Reding
Korreferent: Professor Dr. Wilhelm Weischedel

Tag der mündlichen Prüfung: 30. Januar 1961

R UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis

	Seite
Literaturangabe	5
Die Werke des hl. Ambrosius und ihre Abkürzungen	9
Einleitung	11
Die Quellen	13
1. Kapitel	
Zur Mentalität des hl. Ambrosius	15
2. Kapitel	
Die Ursprünge der ambrosianischen Imago-Dei-Lehre	24
I. Griechische Überlieferung	24
II. Jüdische Überlieferung	27
III. Christliche Überlieferung	31
3. Kapitel	
Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in den Werken des hl. Ambrosius	34
4. Kapitel	
Kontroverstheologische Perspektiven	76
Anmerkungen	83

Literaturverzeichnis

I. Quellen

Ambrosius

1. Patrologia cursus completus, series latina, accurante J. P. Migne, vol. 14, 15, 16, 1845
2. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. XXXII pars I, II, IV, Vindobonae 1897 - 1902
   vol. LXII pars V, Vindobonae 1913
   vol. LXIV pars VI, Vindobonae 1919
3. Corpus Christianorum Series Latina, vol. XIV, Turnholti, 1957

Übersetzungen: Bibliothek der Kirchenväter, Des heiligen Kirchenlehrers Ambrosius von Mailand ausgewählte Schriften aus dem Lateinischen übersetzt, Bd. I - III von Joh. Ev. Niederhuber, Kempten,1914 - 1917, Bd. 17, 21, 32

Augustinus, Confessiones - Bekenntnisse, Lateinisch-Deutsch, München, 1955, eingeleitet, übersetzt und erläutert von Joseph Bernhart

Clemens Alexandrinus. Herausgegeben von O. Stählin. 3 Bde. und Register. Leipzig,1905 - 09

M. Tulli Ciceronis Scripta quae manserunt omnia, Editio Teubneriana,1814 - 1823

Irenaei Episcopi Lugdunensis Lib. 5 adv. haereses, Ed. W. Harvey, vol. 2. Cantabrigiae,1857

Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Ed L. Cohn et P. Wendland, Berlin 1896 - 1906

II. Hilfsliteratur

Altaner, B. Patrologie, Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter, 5. Aufl. Freiburg,1955

Arnou, R. Le désir de Dieu dans la Philosophie de Plotin, Paris, 1921

Platonisme des Pères, in Dict. de theologie catholique, Vol. XII, 2, 2258 - 2392

Asslaber, P. Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Wien,1909

Atzberger, L. Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit, Freiburg, 1896

Badura, M. Die leitenden Grundsätze der Morallehre des hl. Ambrosius, Prag, 1921

Balthasar H.U. von. Origenes, Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften, Salzburg, 1938

Bardenhewer, O. Geschichte der altkirchlichen Literatur, Bd. I - IV, Freiburg, 1913 - 24

Barth, K. Die kirchliche Dogmatik III, 1. Teil, Die Lehre von der Schöpfung, Zürich, 1957

Barth, P. Die Stoa, Stuttgart, 1922

Bieler, J. ΘΕΙΟΣ ΄ΑΝΗΡ. Das Bild des göttlichen Menschen in Spätantike und Frühchristentum, 2. Bd., Wien, 1935/36

Bréhier, E. La philosophie de Plotin, Paris, 1928

Campenhausen, H. von. Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker, Leipzig, 1929

Crouzel, H. Théologie de l'image de Dieu chez Origène, Paris, 1956

Daniélou, J. Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de S. Grégoire de Nysse, Paris, seconde éd. 1953

Dudden, F.H. The life and times of St. Ambrose, 2. Bd., Oxford, 1935

Ewald, P. Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, Leipzig, 1881

Förster, Th. Ambrosius, Bischof von Mailand. Eine Darstellung seines Lebens und seines Wirkens, Halle, 1884

Haag, H. Bibellexikon, Zürich-Köln, 1956

Heitmann, A. Imitatio Dei. Die ethische Nachahmung Gottes nach der Väterlehre der ersten zwei Jahrhunderte, Studia Anselmiana, Rom, 1940

Huhn, J. Ursprung und Wesen des Bösen und der Sünde nach der Lehre des Kirchenvaters Ambrosius, Paderborn, 1933

Humbert, P. Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse, Neuchâtel, 1940

Kellner, J.B. Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes, Regensburg, 1893

Kittel, G. Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band 2, Stuttgart, 1935

Löpfe, P.D. Die Tugendlehre des heiligen Ambrosius, Sarnen, 1951

Merki, P.H. Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa, Freiburg (Schweiz), 1951

Merklen, P. L'image de Dieu, Revue Augustinienne I 1912, 9 - 22

L'homme image de Dieu, aaO 73 - 83

L'âme humaine image de Dieu, aaO 569 - 580

Mondésert, C. Clément d'Alexandrie, Paris, 1944

Morini, C. Ritorno al Paradiso di Adamo in S. Ambrogio, Rom, 1952

Niederhuber, J.E. Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, Mainz, 1904

Die Eschatologie des hl. Ambrosius, Paderborn, 1907

Allgemeine Einleitung, in Bibl. d. Kirchenväter, Bd. 17, Kempten, 1914

Palanque, J.R. Saint Ambroise et l'empire Romain, Paris, 1933

Paredi, A. Sant' Ambrogio e la sua età, Milano, 1941

Pestalozza, U. La religione di Ambrogio, Milano, 1949

Pohlenz, M. Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung, Göttingen, 1948

Pruner, J.E. Die Theologie des hl. Ambrosius, Eichstätt, 1862

Rahner, K. Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in Zeitschrift f. kath. Theologie Bd. 59, Innsbruck, 1935

Rahner, K. Das Menschenbild des Origenes. In Eranos-Jahrbuch 1947, Zürich

Reding, M. Der Aufbau der christlichen Existenz, München, 1952

Slomkowski, A. L'état primitif de l'homme dans la tradition de l'Église avant S. Augustin, Paris, 1928

Stelzenberger, J. Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, München, 1933

Spanneut, M. Le stoicisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris, 1957

Stolz, A. Theologie der Mystik, Regensburg, 1936

Struker, A. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte, Münster, 1913

Thamin, R. Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^e siècle. Étude comparée des traités des devoirs de Cicéron et St. Ambroise, Paris, 1895

Thomas von Aquin, Band 7 der Deutsch-Lateinischen Ausgabe: S Th I q 90 - 102 Erschaffung und Urzustand des Menschen, München-Heidelberg, 1941

Überweg, F. Grundriß der Geschichte der Philosophie, Berlin, 1926 - 28

Völker, W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen, 1931

Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien, Leipzig, 1938

Wagner, F. Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes.
Bd. I: Der Sittlichkeitsbegriff in der antiken Ethik.
Bd. II: Der Sittlichkeitsbegriff in der Heiligen Schrift und in der altchristlichen Ethik, Münster, 1928 - 1931

Wilbrand, W:S. Ambrosius und Plato. In Röm. Quartalschrift XXV, 1911

Willms, H. ΕΙΚΩΝ. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zum Platonismus, I, Münster, 1935

Wirtz, R. Der heilige Ambrosius und seine Zeit, Trier, 1924

Die Werke des hl. Ambrosius und ihre Abkürzungen

De Abr.	= De Abraham (CSEL XXXII, I)
Apol. Dav.	= De apologia David (CSEL XXXII, II)
De bono mor.	= De bono mortis (CSEL XXXII, I)
De Cain	= De Cain et Abel (CSEL XXXII, I)
Ep.	= Epistolae (ML 16)
Ex.	= Exameron (CSEL XXXII, I)
De exc. Sat.	= De excessu fratris sui Satyri (ML 16)
Exh. virginit.	= De exhortatione virginitatis (ML 16)
Exp. Lc.	= Expositio evangelii secundum Lucam (CCSL XIV)
Exp. Ps. 118	= Expositio Psalmi CXVIII (CSEL LXII)
Expl. Ps.	= Explannatio Psalmorum XII (CSEL LXIV)
De fide	= De fide ad Gratianum Augustum (ML 16)
De fuga s.	= De fuga saeculi (CSEL XXXII, II)
De Hel. et ie.	= De Helia et ieiunio (CSEL XXXII, II)
De Iac.	= De Iacob (CSEL XXXII, II)
De incar.	= De incarnationis dominicae sacramento (ML 16)
De inst. virg.	= De institutione virginis (ML 16)
De interpell. Iob	= De interpellatione Iob et David (CSEL XXXII, II)
De Ios.	= De Ioseph (CSEL XXXII, II)
De Isaac	= De Isaac et anima (CSEL XXXII, I)
De myst.	= De mysteriis (ML 16)
De Nab.	= De Nabuthae (CSEL XXXII, II)
De Noe	= De Noe (CSEL XXXII, I)
De ob. Teod.	= De obitu Theodosii (ML 16)
De ob. Val.	= De obitu Valentiniani consolatio (ML 16)
De off.	= De officiis ministrorum (ML 16)
De parad.	= De paradiso (CSEL XXXII, I)
De poen.	= De Poenitentia (ML 16)
De pat.	= De patriarchis (CSEL XXXII, II)
De Sp. S.	= De Spiritu Sancto (ML 16)
De Tob.	= De Tobia (CSEL XXXII, II)
De vid.	= De viduis (ML 16)
De virg.	= De virginibus (ML 16)
De virginit.	= De virginitate (ML 16)
ML	= J. P. Migne, Patrologia latina
CSEL	= Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
CCSL	= Corpus Christianorum Series Latina

Einleitung

Angesichts so vielfältiger äußerer und innerer Bedrohung des Menschen in seinem Wesen und seiner Existenz hat eine Zeit neuer vertiefter Deutung des Menschen begonnen, zumal durch den Einbruch der Technik in die Welt des Menschen bisher unbekannte Stoffe und Kräfte mit ins Spiel gekommen sind. Gibt es einen Weg aus dem Engpaß unserer Existenzängste in eine neue Weite des Lebens, die sich dem seine geistigen Ursprünge neu überdenkenden Menschen erschließt und ihn zu einer neuen Zukunftsfreudigkeit befreit?

Theologisch geortete Entwürfe künftigen menschlichen Daseins (1) sehen sich in Literatur, Wissenschaft und Philosophie einer pessimistischen Zukunftsdeutung des Menschen gegenüber; diese ist von einer Grundgestimmtheit getragen, die Orwell in seinem Roman "1984" auf seine Art und doch stellvertretend für viele Interpretationen menschlicher Existenz bezeugt: "Wenn Sie sich ein Bild von der Zukunft ausmalen wollen, dann stellen Sie sich einen Stiefel vor, der in ein Menschenantlitz tritt - immer und immer wieder" (2).

Innerhalb der Bemühungen um eine neue personale Sicherung des menschlichen Wesens und seiner Existenz darf eine Untersuchung über das Menschenbild des Ambrosius von Mailand ein gewisses Interesse erhoffen; ist doch das Interesse an der Tradition überhaupt wieder lebendig geworden, nicht im Sinne abendländischer Nachlaßverwaltung, sondern eines Neudurchdenkens der mit der Überlieferung gegebenen geistesgeschichtlichen Problematik (3). Wir erfahren heute einen grauenhaften Nihilismus als Folge des Aufgebens der Tradition in wesentlichen Bereichen der menschlichen Ordnung. "Wäre die Tradition wirklich ganz verzehrt, wäre der Nihilismus vollendet; gäbe es gar nichts, was immer noch feststeht, dann könnte man überhaupt nicht mehr an selbstverständliche und gemeinsame Grundlagen unseres Menschseins appellieren."(4)

Besonders lebhaft ist heute wieder das Interesse an der patristischen Literatur. Den anthropologischen Aussagen von Balthasar, Daniélou, Guardini, Lubac, H. und K. Rahner, Reding, Schmaus liegen patristische Studien zugrunde. Wir begegnen ja in der patristischen Literatur unseren geistigen Ursprüngen. Diese Ursprünge sind für uns deshalb so wertvoll, weil sie eigentlich diejenigen unseres abendländischen Humanismus sind. Eine Untersuchung über das Menschenbild des Ambrosius führt uns notwendigerweise auch dorthin, wo der Begriff der Humanität, so wie er uns heute geläufig ist, seinen Ursprung hat: Cicero, Panätius, Aristoteles und Platon.

Gleichzeitig werden wir in Ambrosius mit einem der großen Mittler zwischen östlichem und westlichem Denken bekannt; er bringt auch eine Phase geistiger Entwicklung innerhalb des kirchlichen Denkens zum Abschluß; er entwirft bereits bestimmte Strukturen der mittelalterlichen Welt; wir begegnen in Ambrosius einer Persönlichkeit, der die Synthese von Innerlichkeit und weltoffenem Handeln auf eine Augustinus wie auch uns noch heute erstaunende Art gelungen ist; seine entschiedene Hinkehr

zur Hl. Schrift ist beglückend und macht ihn für das kontroverstheologische Gespräch besonders geeignet; Dudden nennt Ambrosius "einen Augustinus vor Augustinus"(5).

Im Dienste einer vertieften Deutung des Menschen stelle ich besonders die Lehre des Ambrosius von der Gottebenbildlichkeit des Menschen heraus. Ambrosius verwendet für diese Gottebenbildlichkeit den Ausdruck "ad imaginem Dei"(6). Auch für Ambrosius bildet der Genesistext 1,26 die Grundlage seiner Lehre vom Menschen. Man kann diese Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen als eine Zentrallehre des Ambrosius bezeichnen. Er widmet dieser Frage zwar keine zusammenhängende Abhandlung; sie bietet jedoch den Schlüssel zum Verständnis seiner anthropologischen Grundgedanken, die sich immer wieder auf diese Ebenbildlichkeit beziehen.

Diesen Imago-Charakter als den tragenden Grundgedanken der ambrosianischen Anthropologie herauszustellen, ist die vornehmliche Aufgabe dieser Untersuchung. Hierfür habe ich die Imago-Stellen in den Schriften des Ambrosius miteinander verglichen und ausgewertet. Die Ambrosius-Literatur ist umfangreich. Diese Untersuchung weiß sich den Ergebnissen eines Jahrhunderts neuzeitlicher Ambrosiusforschung verpflichtet.

Nach einem kurzen Hinweis auf den derzeitigen Stand der Quellenforschung soll im folgenden zunächst über die Mentalität des Ambrosius gesprochen werden, soweit mir dies für den Zweck dieser Untersuchung erforderlich schien. Es sollen dann die philosophischen und theologischen Ursprünge für den Imago-Charakter der ambrosianischen Anthropologie aufgezeigt werden, um daran anschließend aus den Schriften des Ambrosius selbst seine Auffassung vom Menschen als gottebenbildlichem Wesen darzulegen. In einem Schlußkapitel wird versucht, die aus dieser Darlegung gewonnenen Einsichten in das so verheißungsvoll begonnene diesbezügliche kontroverstheologische Gespräch vergleichend und anregend einzubeziehen.

Quellen

Nur jene Druckausgaben, die einen wesentlichen Beitrag zur Herstellung des authentischen ambrosianischen Textes darstellen, sollen hier erwähnt werden (1).

Deshalb übergehe ich die mailändischen Ausgaben von 1474, 1477, 1488, 1490, die Ausgabe von Venedig 1485, die Ausgabe von Basil 1492, 1506, die Ausgabe des Erasmus 1527, 1555, die Pariser Ausgabe von 1568 und erwähne vor allem die Römische Ausgabe aus den Jahren 1580-1585; Operum S. Ambrosii Mediolanensis Episcopi, tt. 5, Romae. Diese Ausgabe wurde von Kardinal Peretti, dem späteren Papst Sixtus V. besorgt. Allenthalben wurde sie mit großer Anerkennung aufgenommen und blieb für mehrere Jahrzehnte die ambrosianische Ausgabe schlechthin.

Mit dem Aufkommen neuer kritischer Methoden wurde festgestellt, daß diese Römische Ausgabe den wissenschaftlichen Erfordernissen nicht mehr entsprach. Die Mauriner H. du Frisch und N. le Nourry haben darum in vierjähriger Arbeit die Maurinische Ausgabe fertiggestellt. Diese Ausgabe wurde mit großer Sympathie von der gelehrten Welt aufgenommen; sie ist bis heute die bessere Gesamtausgabe der ambrosianischen Werke. Zweimal wurde sie in Venedig aufgelegt (1748-1751 in 4 Bd., und 1781-1782 in 8 Bd.). Ihre dritte Neuauflage erfuhr sie zu Paris in der Patrologia von Migne: "S. Ambrosii Med. Ep. Opera omnia, in Patrologiae Cursus completi, Series Latina, tt. 14, 15, 16 (17 - die nicht-authentischen Werke), Parisiis,1845.

Die letzte vollständige Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius wurde von P.A. Ballerini besorgt: "S. Ambrosii Med. Ep. Ecclesiae Patris ac Doctoris Opera Omnia, tt. 6, Mediolanis,1875-1883."

Diese Ausgabe wurde hart kritisiert. Der Ambrosiusforscher Ihm schrieb: "Plane Maurinorum studiis subnititur, quorum diligentiam et acumen in sua ipse editione assecutus non est"(2).

Eine besondere Wertschätzung erfuhr wegen ihrer streng philologisch kritischen Methode die Wiener Ausgabe: "S. Ambrosii Opera", in "Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum," vol. 32, pars I, vol. 32 pars II, vol. 32 pars IV, vol. 62 pars V, vol. 64 pars VI, Vindobonae, 1897-1919.
Es besorgten:
C. Schenkl: Bd. 32 pars I und 32 pars II, Wien,1897
H. Schenkl: Bd. 32 pars IV Wien,1902
M. Petschenig: Bd. 62, Wien,1913, Bd. 64, Wien,1919.

Diese Ambrosiusausgabe blieb leider unvollständig; sie enthält nur die exegetisch-homiletischen Werke des Ambrosius. Diese Ausgabe wird unterschiedlich beurteilt; teilweise wird sie wegen ihrer kritischen Methode sehr gelobt; andere wenden die Kritik Ihm's an Ballerini auch auf die Wiener Ausgabe an.

Die St. Peters-Abtei in Steenbrugge, Belgien, will unter der Leitung von E. Dekkers alle altchristlichen literarischen Texte in drei Serien

(latina, graeca, orientalis) mit Hilfe eines internationalen Mitarbeiterstabes neu herausbringen. Von der Series Latina liegen bereits einige Bände vor. Der 14. Band bringt S. Ambrosii Med. Opera, 1957. Bis heute ist nur dieser eine Band erschienen: Expositio Evangelii secundum Lucam. Fragmenta in ESAIAM. Diesen Band besorgte M. Adriaen. Er wertet die neuzeitlichen Textforschungen aus und sucht die Vorzüge der Ausgaben von Mailand, Paris und Wien zu vereinen. So sehr die Leistungen der Wiener Schule mit C. Schenkl gerühmt werden, wird dennoch unter Berufung auf H. Schenkl, A. Engelbrecht, C. Weyman, A. Wimart, G. Tissot zur Herstellung des authentischen Textes auf andere Codices zurückgegriffen. "In textum constituendum haud sine aliqua anxietate ab illo abimus quem tanto studio tanta curiositate tanta prudentia explicavit Carolus Schenkl ... tantas enim gratias debemus viro erudito qui tot per annos insudavit in textum Ambrosianum ad originalem fidem restituendam, et hoc praesertim opus forma longe puriore explicavit quam id potuerent Maurini et Ballerini"(3).

In kontroverstheologischer Hinsicht erscheint mir besonders erwähnenswert die "Confessio Ambrosiana", die der Rektor der Universität Köln und spätere Auxiliarbischof J. Nopelli im Jahre 1580 zusammengestellt hat. Aus dieser Ausgabe geht hervor, wie man sich bei der Klärung reformatorischer Kontroversfragen auf Ambrosius berief, dem Luther und Melanchthon ihre Anerkennung nicht verweigerten. "Sumpsi ego in manus D. Ambrosii Episcopi Mediolanensis opera, quae ad nostram aetatem pervenerunt, et ex iis de omnibus fere, quae a falsis fratribus, a nobis et inter se capitali odio dissidentibus in dubium vocantur, doctrinae christianae hanc fidei Confessionem, quam Ambrosianam appello, selegi ... Lutherus quantumvis ceteris iniquus, Ambrosium tamen agnoscit virum fuisse in propaganda veritate insigniter constantem, et de justificatione impii coram Deo recte sensisse. Quod eidem etiam tribuit Melanchthon"(4).

In dieser Untersuchung wird für Texte und Übersetzungen des Ambrosius die Wiener Ausgabe (CSEL) zugrundegelegt. Für die in dieser Ausgabe nicht enthaltenen Werke wird die Migne-Ausgabe (ML) herangezogen.

Der Ambrosius-Kommentar zum Lukasevangelium wird nach der neuesten Ausgabe der St. Peters-Abtei in Steenbrugge zitiert (CCSL).

Erstes Kapitel

Zur Mentalität des hl. Ambrosius

Wenn wir die philosophisch-theologischen Leitgedanken, soweit sie das Bild vom Menschen bei Ambrosius bestimmen, hier nachzuzeichnen versuchen, so müssen wir über einige Punkte Klarheit gewinnen, die seine Mentalität und von daher seinen Denkansatz betreffen.

Ambrosius hat keine systematische Ausbildung erfahren. Als er 374 zum Bischof gewählt wurde, war er noch Katechumene (1). "So fing ich an, Euch zu lehren, was ich selbst nicht gelernt habe; so kam es, daß ich eher zu lehren, als zu lernen anfing. So muß ich zugleich lernen und lehren, weil mir keine Zeit zum Lernen übrig blieb ... Man hat mich ja so überraschend von Richterstuhl und Amtsbinde weg zum Priesteramt geholt"(2).

Seinen bisherigen Lebensgang kann man nicht gerade als eine Vorbereitung auf das bischöfliche Amt bezeichnen. Wir finden deshalb in seiner Lehre ganz im Gegensatz zu seinem großen Schüler Augustinus keine Entfaltung und Entwicklung. Ambrosius schrieb keine "Retractationes". Während seiner bischöflichen Tätigkeit, die ihn völlig beanspruchte, blieb ihm gleichfalls nicht viel Zeit, seine Theologie tiefer zu fundieren und auszubauen. Er war für andere Aufgaben berufen, in denen er seine Anlagen und Kräfte zur vollen Entfaltung bringen konnte. Die Briefe (3) des Heiligen zeigen, "welch einflußreiche, ja souveräne Stellung Ambrosius in Kirche und Staat einnahm" (4). Als wertvolle Gabe brachte Ambrosius neben seinem im höheren Staatsdienst erprobten Führungstalent eine vorzügliche in Rom erfahrene Ausbildung mit(5). Diese gründliche Schulung durch die klassische Literatur befähigte Ambrosius, sich während kurzer Zeit auch in der Theologie ein gediegenes Wissen anzueignen. Seine Lehrer waren dabei fast ausschließlich die griechischen Väter. Besonders verbunden fühlte er sich Clemens von Alexandrien und dessen größtem Schüler und Nachfolger in der Leitung der alexandrinischen Schule: Origenes. Doch auch den Schriften anderer Väter hat Ambrosius manche Gedanken entlehnt: Irenäus von Lyon, Hippolyt von Rom, Methodius von Philippi, Athanasius und Didymus des Blinden. Mit Basilius verband ihn eine innige geistliche Freundschaft; er folgte ihm in der Lösung und Klärung manch schwieriger Probleme der Hl. Schrift; bei Abfassung des Hexameron folgt Ambrosius teilweise wörtlich einer Vorlage des Basilius. In der Verarbeitung des von der griechischen Vätertheologie übernommenen Gedankengutes zeigte Ambrosius eine erstaunliche Meisterschaft. So sehr er Origenes kennt, schätzt und auswertet, zeigt er gegenüber den gewagteren Thesen dieses lebendigsten und originellsten Denkers unter den patristischen Theologen eine instinktsichere Zurückhaltung.

Mit besonderer Vorliebe hat Ambrosius in seinen Schriften Gestalten und Ereignisse des Alten Testamentes besprochen (6). Ein doppelter Grund kann ihn dazu bewogen haben: im Kampf gegen die Manichäer mußte er den göttlichen Ursprung der alttestamentlichen Schriften ver-

teidigen. Wie wirkungsvoll ihm dies gelang, wissen wir von Augustinus, diesem so anspruchsvollen Rhetor von Mailand, der einen überwältigenden Eindruck von seiner Schriftauslegung nach Inhalt und Form empfing (7). Ein äußerer Anlaß zur Bevorzugung des Alten Testamentes liegt wohl in den von Ambrosius benutzten Quellen. Philon, Irenäus, Clemens, Origenes bieten immer wieder Erklärungen zu ganzen Büchern oder einzelnen Texten des A. T. Ambrosius hat fast sämtliche Bücher des A. T. kommentiert; vom N. T. nur das Lukas-Evangelium. Er entnimmt auch die dogmatischen Schriftbeweise gern dem A. T. Wie seine Lehrer sieht Ambrosius den Alten Bund als Typus (8) des Neuen Bundes, als heilsgeschichtliche Vorausdarstellung des Kommenden; Typus ist für Ambrosius schattenhafte Verwirklichung einer neubundlichen Heilstat im Alten Bund. Ambrosius liebt diese typologische Schau und Deutung mehr als die anderen abendländischen Väter. Die alexandrinische Allegorese kommt ihm dabei sehr zu Hilfe; über Basilius gewann er auch Kontakt zur antiochenischen Schule und übernahm von ihr manche typologische Deutung.

Scherman gelangt zu folgendem Urteil: "Die Früchte seiner Theologie sind herangereift am Baum griechischer Spekulation. Was er aber bietet, ist sein Eigentum. So sehr er meistens wörtliche Entlehnungen vermied, gelang es ihm nicht immer, seine Quellen in klaren lateinischen Begriffen wiederzugeben; den Stoff jedoch verarbeitete er originell, so daß jeder Gedanke sein eigenstes Produkt ist. Dies tritt besonders dadurch hervor, daß er, obwohl ganz an alexandrinisch allegoristische Exegese gewöhnt, den historischen Sinn des Lateiners in seinen Schriften nicht untergehen läßt. Er bleibt in seiner Theologie Occidentale"(9).

Ambrosius war kein spekulativer Genius. Der Philosophie gegenüber empfand er tiefen Argwohn; er äußerte diesen auch immer wieder; allerdings haben wir hierbei in Ambrosius den Apologeten vom Dogmatiker und Moralisten zu unterscheiden. Er wirft als Apologet fort, was er als Dogmatiker wieder aufhebt und verwertet.

Bereits in seiner ersten Publikation "De officiis" heißt es: "Weil nun die bloße Wissenschaft von den Dingen, nach den müßigen Streitreden der Philosophie zu urteilen, sei es als Scheinwissen, sei es als Halbwissen, dem Fluche der Lächerlichkeit verfallen ist, so laßt uns zusehen, wie klar die göttliche Schrift das Problem löst, über das wir in der Philosophie so vielfältige, verworrene und unklare Fragen aufgeworfen sehen"(10).

Ambrosius will bewußt Theologe sein, der von der Offenbarung her denkt, und nicht Philosoph, der nur die Vernunft gelten läßt. Die außerordentlich häufige Verwendung der Hl. Schrift ist bei ihm nicht nur Folge seiner Abhängigkeit von den vorgenannten Quellen, sondern bewußter und gewollter Ausdruck seines antiphilosophischen Affekts. Die Art und Weise, wie Ambrosius die Hl. Schrift sieht, ist bezeichnend für seine gesamte Lehrtätigkeit. Die ganze göttliche Schrift ist von Gott eingegeben (11). Dort allein liegt alle Wahrheit verborgen, und zwar so radikal und umfassend, daß es für Ambrosius keine andere Wahrheitsquelle mehr zu geben scheint.

Die Geringschätzung der Philosophen und der Philosophie ist gewiß auch auf seine römische Ausbildung, die wesentlich in den Händen von Nichtchristen lag, zurückzuführen (12). Selbst sein Genius Cicero verharrt in Bezug auf die entscheidenden menschlichen Grundsatzfragen in einem ausweglosen Skeptizismus (13).

Nun konnte Ambrosius nicht alle Lehren der profanen Weisen als falsch ablehnen; und so macht sich auch Ambrosius die Auffassung zu eigen, daß die Philosophen solche wahren Gedanken von den "Unsrigen" übernommen haben. So sieht Ambrosius in der Dreiteilung der Philosophie als Natur-, Moral- und Vernunftphilosophie eine Entlehnung aus der Heiligen Schrift: "haec tria iam et in veteri testamento potuimus advertere ... Evangelistis quoque quam putas defuisse sapientiam, quorum alii cum variis generibus sint referti, singuli tamen diverso genere praestant?"(14)

Welche Art von Weisheit sollte auch, so fragt Ambrosius, den Evangelisten gefehlt haben? Ohne auf die bis heute nicht erhellten Zusammenhänge zwischen platonischem Denken und antiker Mythologie, zwischen jüdisch-christlicher Offenbarungslehre und Uroffenbarung hier eingehen zu wollen, steht dennoch eindeutig fest, daß Ambrosius bei seinem Bemühen, philosophische Einsichten historisch von der biblischen Offenbarung herzuleiten, entschieden zu weit geht. Die Begründungen sind nicht stichhaltig. Manchmal genügt ihm allein schon die Tatsache, daß in Philosophie und Heiliger Schrift das gleiche Wort vorkommt, um daraus die Abhängigkeit der Philosophie von der Offenbarung zu beweisen und die Ableitung philosophischer Aussagen aus der Offenbarung zu rechtfertigen. Weil sich beispielsweise das Wort "officium" in der Heiligen Schrift findet, schließt Ambrosius auf die Rechtfertigung, auch seinerseits ein Pflichtenbuch zu schreiben, obwohl doch im Zusammenhang mit Luc. 1,23 beide Ausdrücke je Verschiedenes meinen (15). "An erster Stelle waren es unsere Schriften, in denen das Geziemende, griechisch πρέπον genannt, näher festgelegt wurde ... Hat etwa Panätius, hat Aristoteles, der ebenfalls von der Pflicht handelte, früher gelebt als David? Ist doch selbst Pythagoras, der wie wir lesen, noch vor Sokrates gelebt hat, dem Propheten David gefolgt, als er den Seinigen das Gesetz des Schweigens gab"(16).

"Man lobt an Plato ... wie bedeutend älter ist Job, der zuerst auf diesen Gedanken kam! ... Zuerst nun stellten die Unsrigen fest, daß die Klugheit in der Erkenntnis des Wahren beruht. Denn wer von jenen lebte vor Abraham, David, Salomon?"(17)

Für diesen absoluten Vorrang des Glaubens nennt Ambrosius drei Gründe. "Ideo reputatum est illi ad iustitiam, quia rationem non quaesivit, sed promptissima fide credidit." Unseren Glaubensvorbildern in der Hl. Schrift, hier Abraham, wird der Glaube zur Gerechtigkeit angerechnet, "weil er keine Vernunftbegründung forderte, sondern mit bereitwilligstem Glauben Vertrauen schenkte"(18). "Bonum est ut rationem praeveniat fides, ne tamquam ab homine ita a domino deo nostro rationem videamur exigere. Etenim quam indignum ut humanis testimoniis de alio credamus, dei oraculis de se non credamus. - Es ist gut, daß der Glaube der Vernunft vorausgeht, damit es nicht aussieht, als ob wir vom Herrn, unserem Gott, wie von einem Menschen Rechenschaft

fordern. Denn wie unwürdig ist es doch, daß wir den Zeugnissen der Menschen über jemand anders glauben, den Aussagen Gottes über sich selbst dagegen nicht glauben (19). "Omnem enim vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur non astruendi vim habere, sed studium destruendi. Sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum: 'Regnum enim Dei in simplicitate fidei est, non in contentione sermonis.'" Ambrosius wendet sich hier gegen die Arianer, die zur Begründung ihres christologischen Standpunktes die Philosophie mißbrauchen. Daher sein Mißtrauen. Er beruft sich auf 1. Kor. 4,20 (20).

Im 3. Kapitel dieser Untersuchung wird im Zusammenhang mit der Darstellung der ambrosianischen Schöpfungslehre nochmals eingehend über die Einstellung des Ambrosius zur Vernunfterkenntnis die Rede sein. Hier aber muß bereits gefragt werden, wie es zu so widersprechenden Urteilen über den Erfolg seiner Bemühungen, von der Offenbarung her eine Lehre vom Menschen zu entwerfen, kommen kann.

Ewald sieht in Ambrosius kaum mehr als einen Stoiker (21). Stelzenberger gibt gerade noch zu "daß nicht geleugnet sein soll, daß spezifisch christliche Moral hineinvermengt wurde"(22); und Zielinski ist der Auffassung, "daß durch Ambrosius, der natürlichen Entwicklung der christlichen Heilslehre zum Trotz, die Ethik Ciceros die anerkannte christliche geworden ist"(23).

Diesen Urteilen stehen andere gegenüber. Wagner: "Seine Ethik ist wohl der Formulierung nach von der Stoa beeinflußt, ihr Geist und Inhalt aber ist durchaus und rein christlich und steht in völliger Harmonie mit dem Evangelium"(24). Löpfe: "Die Moral des Mailänder Bischofs ist ausgesprochen Lehre von der Sittlichkeit des Menschen im Lichte der Offenbarung, begründet im ewigen Schöpfer, verkündet und vorgelebt vom göttlichen Sohne selbst: Jesus Christus, Mensch geworden, um Weg zurück zum Vater zu sein. Auf die einfachste Formel gebracht ist sie die Moral Jesu Christi"(25).

Wie kommen einander so widersprechende Urteile bedeutender Ambrosius-Kenner zustande?

Betrachtet man Ambrosius in erster Linie als Repräsentanten römischen Geistes und seine Schriften als Zeugnisse griechisch-römischer Literatur, wobei man gleichzeitig die heilstheologischen Bereiche ausklammert, ohne diese deshalb vielleicht gleich leugnen zu wollen, dann wird das Urteil zumindest einseitig ausfallen. Den negativen Kritiken liegt nicht die Gesamtheit der Schriften des Ambrosius, sondern vorzugsweise nur sein Pflichtenbuch zugrunde.

Diese Gesichtspunkte stellen aber nicht den entscheidenden Grund dar; denn trotzdem dürfte feststehen, daß "Ambrosius die Synthese zwischen stoischer Ethik und christlicher Sittenlehre nicht ganz gelungen ist und zwar deshalb, weil er zuweilen zu mechanisch an seiner Vorlage klebt. Es weist des Kirchenlehrers Werk zahlreiche rein philosophische Elemente und Gedankengänge auf, die eine Eingliederung in eine übernatürlich orientierte Moral nicht erfahren haben und das nicht vermögen"(26).

Gibt nicht auch Löpfe in seiner radikal christozentrisch interpretierten Tugendlehre zu, "daß Ambrosius den prüfenden Verstand doch mehr in den Dienst der Wahrheit gestellt zu haben scheint, als er es wirklich wahr haben wollte"?(27) Viele christliche Philosophen haben nach ihrer Konversion den Philosophenmantel nicht abgeworfen. Sollte es nicht auch bei Ambrosius so sein, daß der Apologet verdammt, was der Theologe als Dogmatiker und Moralist als Bausteine für seine Lehre wieder verwendet?

Auch für Ambrosius ist Klugheit Erkenntnis des Wahren.

"Als decorum in der Erforschung der Wahrheit ist festzuhalten, daß man mit höchstem Eifer dem nachforsche, was wahr ist, nichts Falsches für wahr halte, das Wahre nicht verdunkle, den Geist nicht mit unnützen oder verworrenen und ungewissen Problemen beschäftigt"(28).

Hier stimmen Aussage und Auffassung des Theologen Ambrosius fast wörtlich und auch inhaltlich mit dem Philosophen Cicero überein.

Wie sehr Ambrosius stoische Erkenntnisse aus der Schule Ciceros als Bausteine für seine Lehre verwendet, verdeutlichen folgende Texte des Ambrosius, die mit entsprechenden Texten aus dem ersten Buch "De officiis" Ciceros verglichen werden sollen.

Ambrosius:
"Quanto igitur excelsior virtus est sapientia, tanto magis enitendum arbitror, ut assequi eam possimus. Itaque ne quid contra naturam, ne quid turpe atque indecorum sentiamus, duo haec, id est, et tempus et diligentiam ad considerationem rerum examinandi gratia referre debemus. Nihil est enim quo magis homo caeteris animantibus praestet, quam quod rationis est particeps, causas rerum requirit, generis sui auctorem investigandum putat, in cujus postestate vitae necisque nostrae potestas sit, qui mundum hunc suo nutu regat, cui sciamus rationem esse reddendam nostrorum actuum. Nihil est enim quod magis proficiat ad vitam honestam, quam ut credamus eum judicem futurum, quem et occulta non fallant et indecora, et honesta delectent.

Omnibus igitur hominibus inest secundum naturam humanam verum investigare, quae nos ad studium cognitionis et scientiae trahit, et inquirendi infundit cupiditatem. In quo excellere universis pulchrum videtur, sed paucorum est assequi: qui volvendo cogitationes, consilia examinando, non mediocrem impendunt laborem; ut ad illud beate honesteque vivendum pervenire possint, atque operibus appropinquare, non enim qui dixerit, inquit. mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui fecerit ea quae dico. Nam studia scientiae sine factis, hand scio an etiam involvant magis. - Je erhabener die Tugend der Weisheit ist, um so größerer Eifer ist, wie ich glaube, zu ihrer Erlangung erforderlich. Um uns daher nichts Widernatürliches, nichts Schändliches und Ungeziemendes in den Sinn kommen zu lassen, müssen wir ein Zweifaches, Zeit und Fleiß auf die Betrachtung der Dinge verwenden, um sie prüfen zu können. Denn es gibt nichts, wodurch der Mensch den übrigen Lebewesen überlegen ist, als daß er vernunftbegabt ist, die Ursache der Dinge erforschen kann, dem Urheber seines Geschlechtes nachforschen zu müssen glaubt, in dessen Macht die Macht über unser Leben und unseren Tod steht, der diese Welt mit seinem

Wink regiert, dem wir über unser Handeln, wie wir wissen, Rechenschaft geben müssen. Nichts fördert nämlich ein gutes Leben mehr als der Glaube an einen künftigen Richter, dem auch das Verborgene nicht entgeht, den das schlechte Handeln beleidigt und das gute erfreut.

Allen Menschen nun wohnt schon auf Grund der menschlichen Natur, die uns zum Streben nach Erkenntnis und Wissen hinzieht und den Forschungstrieb einsenkt, der Drang nach Erforschung des Wahren inne. Hierin es allen zuvorzutun, ist schön. Doch das zu erreichen, gelingt nur wenigen: die in ihrer Gedankenarbeit sich nicht geringe Mühe geben, um womöglich zu jenem seligen und tugendhaften Leben zu gelangen und auch im Handeln sich ihm zu nähern. 'Denn nicht wer zu mir spricht, Herr, Herr', so heißt es, 'wird in das Himmelreich eingehen, sondern wer das tut, was ich sage' . Wissenschaft ohne Handeln danach - ich weiß nicht, ob es nicht mehr Ballast ist"(29).

Cicero:
"Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem, in qua excellere pulchrum putamus, labi autem errore, nescire decipi et malum et turpe ducimus. In hoc genere et naturali et honesto duo vitia vitanda sunt: unum, ne incognita pro cognitis habeamus iisque temere assentiamur: quod vitium effugere qui volet, omnes autem velle debent, adhibebit ad considerandos res et tempus et diligentiam. Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res abscuros atque difficiles conferunt eosdemque non necessarios. Quibus vitiis declinatis quod in rebus honestis et cognitione dignis operae curaeque ponetur, id iure laudabitur. - Denn alles zieht und führt die Natur zum Verlangen nach Erkennen und Wissen, worin hervorzuragen wir für schön erachten; wir glauben aber, daß ein Straucheln hierbei und das Irren, Ignorieren, Sichtäuschen ein Übel und eine Minderwertigkeit sind. In dieser natürlichen und guten Betätigungsgattung sind zwei Fehler zu meiden: der erste: daß wir Unbekanntes nicht für bekannt halten und ihm die Zustimmung nicht leichtsinnig geben. Wer diesen Fehler meiden will - alle aber sollen es wollen - der wird für die Betrachtung der Dinge sich Zeit nehmen und Fleiß anwenden. Der andere Fehler besteht darin, daß manche allzu viel Eifer für dunkle und schwierige und dabei nicht notwendige Dinge verwenden; hat man diese Fehler vermieden und verlegt man seine Mühe und Sorge auf gute und der Erkenntnis würdige Gegenstände, so wird man das mit Recht loben"(30).

Cicero spricht dann von einem dritten Fehler, den wir im Streben nach Erkenntnis zu meiden haben, der Maßlosigkeit. Denn sich "der Wahrheitserkenntnis widmen, daß man vom Handeln abgelenkt wird, ist gegen die Pflicht - ... Quae omnes artes in veri investigatione versantur; cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit"(31). Menschliche Sittlichkeit erschöpft sich auch für Cicero nicht im Erkennen, "etenim cognitio contemplatioque natura manca quodam atque inchoata sit, si nulla actio rerum consequatur"(32).

Ein Vergleich dieser ciceronianischen und ambrosianischen Texte zeigt die offensichtliche Abhängigkeit des Ambrosius von Cicero. Thamin hat einen ausführlichen Vergleich zwischen ciceronianischer und ambrosianischer Ethik unter Berücksichtigung beider Werke "de officiis" ent-

wickelt: "Un évèque, au IV^{e} siècle, choisissant comme modèle d'une instruction qu'il adressé à ses prètres un livre païen, tel est le grand événement moral que nous voulons raconter ... stoicisme qui survit ou qui renait dans saint Ambroise ... Philon fut son maître comme Cicéron"(33). Thamin selbst empfindet dann aber ein Unbehagen bei der Durchführung dieses Vergleiches und fährt fort: "nous avons parlé jusqu'ici de la morale chrétienne comme si le Christ n'avait pas existé ... Or le souvenir toujours présent de sa vie et de sa mort est ce qui donne à cette morale un caractère et une autorité incomparables ... C'est par l'accent, par le souffle que le livre de saint Ambroise diffère de celui de Cicéron, quand il n'en diffère pas autrement"(34).

Daß der Unterschied zwischen ciceronianischer und ambrosianischer Ethik nicht nur im "accent" im "souffle" liegt, hat Dudden ausführlich aufgezeigt, indem er den wesentlich religiösen, innerlichen, aktiven, sozialen und ästhetischen Charakter ambrosianischer Tugendauffassung betont herausstellt(35). Löpfe hat uns eine erste ausführliche Tugendlehre des hl. Ambrosius geschrieben und dabei den christozentrischen Grundzug intensiv zum Leuchten gebracht.

Das Urteil Duddens ermöglicht eine Synthese der verschiedenen Ambrosius-Interpretationen, Dudden spricht von einer "Koexistenz christlicher und stoischer Elemente", die sich einem Harmonisierungsversuch widersetzt.

"Ambrose's work De Officiis is not a logical book. We find in it two sets of ideas, the Christian and the Stoic, the new and the old, existing side by side. No serious attempt is made to harmonize them. Ambrose is not a philosopher intent on elaborating a coherent scheme; he is a practical moralist, intent on the direction of human souls. In his expositions he is glad to avail himself of all suitable materials that come to hand. Thus he draws a good deal of Stoicism. Yet his book does not produce an impression of confusion. The coexistence therein of Stoic and Christian elements might have been confusing, had the reader been left in doubt which of these sets of ideas is fundamental. But this is never the case. Ambrose is a Stoic now and then, but a Christian first and last and always. Whatever foreign features he may introduce into his ethical structure, the structure is Christian, and the foundation ist Christ"(36).

Da Ambrosius Wissenschaft ohne Handeln als Ballast betrachtet, richtet sich sein Interesse vornehmlich auf das praktische, religiöse Leben der Christen; aber auch hier ist für ihn richtiges Denken unaufhebbare Bedingung richtigen Tuns. Er schreibt nicht für Philosophen und Theologen, sondern für das Volk, zu dem aber auch so anspruchsvolle Typen wie Augustinus gehören konnten; er bringt gern Beispiele, die jedermann versteht; er bevorzugt die praktische Anwendung; er will nicht originell, subtil oder profund erscheinen. Wie Tertullian ist er ausgebildeter Jurist. Dies wirkt sich auf Inhalt und Form seiner Schriften aus; er liebt die Formel; er umschreibt die christliche Lehre gern in Ausdrücken der Rechtssprache; diese juridische Seite wirkt dann stark in die mittelalterliche Theologie hinein.

Unsere Untersuchung wird aber auch den tiefmystischen Charakter des Ambrosius aufzeigen. Morino(37) vergleicht ambrosianische Aussagen

über die Gotteinung des Menschen mit entsprechenden Bekenntnissen des Johannes vom Kreuz und der Theresia von Avila. Sein Kommentar "de Isaac et anima" enthüllt den eigentlichsten Impuls und die tiefste Tendenz seines Charakters; sie bestimmen "accent" und "souffle" seines Stils und seiner Interpretation menschlich-christlichen Daseins.

Palanque ist besonders berührt von der "sensibilité débordante"(38). Reding wertet diese persönliche, individuelle Note des Ambrosius im Hinblick auf eine personalbegründete Ethik aus. Eine Grundforderung des Ambrosius zielt auf die Erkenntnis der persönlichen Eigenart - "unusquisque igitur suum ingenium noverit", und ein demgemäßes Handeln - "et ad id se applicet, quod sibi aptum elegerit"(39). "In jedem Akt ist zu beachten, was jeder Person, jeder Zeit, jedem Alter, jeder Einzelveranlagung angemessen ist. Eines schickt sich nicht für alle; der Jüngling hat andere Aufgaben als der Greis; der Erfolg andere Befehle als die Gefahr"(40).

Augustinus erwähnt in seinen Schriften Ambrosius sehr oft; er veranlaßte eine Lebensbeschreibung des mailändischen Bischofs; aber auf die Frage, ob es zu einer tieferen Begegnung zwischen diesen beiden so verschiedenen Persönlichkeiten gekommen ist, antworten Asslaber(41) und neuerdings Guardini (42) und Bernhart (43) mit Nein. Augustinus hat offenbar nicht gewollt. Das dritte und vierte Kapitel des sechsten Buches der Confessiones schildern jenen Eindruck, den seine große Art, seine rastlose Arbeit und sein mächtiger, zuchtvoller Geist auf Augustinus gemacht haben. "Denn ich konnte ihn nicht fragen, was ich wollte und wie ich wollte, denn Scharen drängender Menschen, denen er in ihren Nöten behilflich war, trennten mich von seinem Ohr und seinem Mund. Wenn er aber, was immer nur sehr kurze Zeit der Fall war, sich nicht mit ihnen beschäftigte, erquickte er durch die notwendige Nahrung den Körper, oder durch Lesung den Geist. Wenn er aber las, dann gingen die Augen über die Seiten, und das Herz suchte nach Verständnis, doch Stimme und Zunge ruhten. Oft waren wir anwesend - denn keinem war es verwehrt, einzutreten, noch war es üblich, ihm einen Ankommenden zu melden - sahen ihn so still lesen, nie anders; saßen in langem Schweigen - denn wer hätte dem also Gesammelten lästig zu werden gewagt? - gingen dann fort und sagten uns, er wolle gewiß nicht auch noch in der kurzen Zeit, die er, vom Lärm der Streitsachen befreit, zur Wiederherstellung seines Geistes gewinnen konnte, zu anderem weggerufen werden ... Jedenfalls hatte ich keine ausreichende Gelegenheit, aus Deinem so heiligen Orakel, seiner Brust, zu erfahren, wonach mich verlangte - es sei denn, ich konnte gerade etwas flüchtig hören. Jene fiebernde Unruhe aber in mir forderte, um sich ihm darlegen zu können, er solle viel Muße haben, und konnte ihn niemals in solcher finden"(44).

Guardini ist der Ansicht, Augustinus habe diese Begegnung nicht so gewollt, wie er sie hätte wollen müssen, um sie zu erreichen. "Die beiden Geister waren sehr verschieden, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß der geniale, feinfühlige, von allen Fragen des Daseins geschüttelte und wiederum so ehrgeizige Augustinus den großgeformten, wahrhaft römischen Mann mit seiner herrscherlichen Überlegenheit im Grunde gefürchtet hat "(45). Augustinus hat die Reden des Ambrosius oft gehört; zuerst interessierte ihn nur die formale Seite seines Vortrags, später

wurde er auch vom Inhalt gepackt. "Fern ist von den Sündern das Heil, und als ein solcher war ich damals zugegen. Dennoch kam ich näher, allmählich und ohne es zu wissen. Denn zuerst gab ich mir keine Mühe, zu lernen, was er sagte, sondern nur zu hören, wie er es sagte - nachdem ich nämlich daran verzweifelt war, den Menschen könne ein Weg zu Dir offen stehen, war nur noch diese leere Sorge übrig geblieben. Dann aber drangen, ungleich mit den Worten, die ich liebte, auch die Dinge, die ich vernachlässigte, in meinen Geist, denn ich konnte beides nicht auseinanderreißen. Und während ich mein Herz öffnete, um in mich aufzunehmen, wie beredt er sprach, trat zugleich, wenn auch nur schrittweise, ein, was er Wahres sprach"(46).

Der Erfolg: Augustinus wird von dieser Begegnung mit Ambrosius her gezwungen, die christlichen Wirklichkeiten ernstzunehmen; und ein erstes Ergebnis ist, daß er sich von der manichäischen Gemeinschaft lossagt. So gelangt Augustinus durch Ambrosius "in die Ernstzone der geistigen Auseinandersetzung"(47).

Zweites Kapitel

Die Ursprünge der ambrosianischen Imago-Dei-Lehre

I. Griechische Überlieferung

Ambrosius findet die Grundlage für seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen im hebräischen Genesis-Text 1,26, den die Septuaginta übersetzt:
καὶ εἶπεν ὁ θεός: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ'εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ'ὁμοίωσιν ... καὶ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον. κατ'εἰκόνα θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν.
Indem hier hebräische Worte durch griechische Termini, die bereits bestimmte philosophische Bedeutungsinhalte aufweisen, wiedergegeben werden, gelangen auch die in diesen Termini zum Ausdruck gebrachten Figuren und Motive griechischer Geistesgeschichte in unmittelbare Berührung mit dem Offenbarungstext.

Ambrosius, dessen Verkündigung zwar ausschließlich Weitergabe des Schriftzeugnisses sein will, schöpft dennoch wie alle griechischen und lateinischen Väter aus den geistesgeschichtlichen Quellen des Platonismus und Stoizismus (1). Die Termini εἰκών, συγγένεια, ὁμοίωσις - imago, cognatio, similitudo haben dort jenen Bedeutungsinhalt und Bedeutungswandel erfahren, ohne deren Kenntnis die ambrosianische Anthropologie nicht verstanden werden kann.

Im folgenden soll darum in Kürze, gleichsam stützpunktartig, auf den Bedeutungsinhalt dieser Termini bei Platon und Aristoteles eingegangen werden. Anschließend ist vom hebräischen Wortlaut von Gen. 1,26 aus über die alttestamentliche Sicht dieser Gottesebenbildlichkeit zu berichten. Im Gegensatz zur rabbinischen Theologie entfaltet das hellenistische Judentum mit seinem großen Repräsentanten Philon eine bis dahin unbekannte metaphysische Deutung von Gen. 1,26, die vor allem das christliche Nachdenken über die Gottebenbildlichkeit beeinflussen wird. Paulus ist Zeuge für diese Bemühung im neutestamentlichen Bereich. Clemens von Alexandrien und Irenäus von Lyon im 2. Jahrhundert n.Chr. sind bereits repräsentativ für die Tatsache, daß die Termini εἰκών - imago, συγγένεια - cognatio, ὁμοίωσις - similitudo zum selbstverständlichen geistigen Rüstzeug des christlichen Denkers gehören; sie werden keineswegs als entliehenes Sondergut empfunden. Im Gegenteil! Ambrosius wird diese philosophischen Termini als der heiligen Schrift entlehnte, "geraubte" Wahrheiten betrachten, die von den christlichen Lehrern wieder zurückgeholt werden.

Bei Platon hat εἰκών (3) vielfache Bedeutung (4). Wichtig ist für unsere Überlegung die enge Verbindung dieses Begriffes mit dem platonischen Exemplarismus. Die gesamte Welt der Erscheinungen ist ein Abbild der nur dem geistigen Auge erkennbaren Urgestalten. Die sinnfälligen Gegenstände sind Abbilder ewiger Modelle. Unsere ganze sinnenfällige Welt ist εἰκών des geistigen Gottes, d.h. jener geistigen Welt,

in der sich die Ideen befinden. Der Terminus εἰκών drückt weiter eine Teilnahme aus; diese Teilnahme ist jedoch von abgeschwächter Art, weil der Widerstand der Materie gegen die Tätigkeit der Formen nie ganz ausgeschaltet werden kann. Niemals erreicht das Abbild - εἰκών sein Urbild - παράδειγμα , niemals wird es ihm völlig gleich. Εἰκών ist so schlechthin Bild; sein Ort ist zwischen Sein und Nichtsein. "In einer συμπλοκή des μὴ ὄν mit dem ὄν befindet es sich, es stellt ein μεταξύ dar und kann als repräsentativer Terminus für den ganzen Bereich der μέθεξις verwandt werden"(5).

Bei dem Hervorgehen der sinnfälligen Welt aus der geistigen handelt es sich nicht um eine creatio, eine Erschaffung im christlichen Sinn; es entsteht keine gewissermaßen in sich und für sich stehende Welt; es handelt sich mehr um eine Emanation, eine Ausstrahlung der Formen, welche die Materie durchdringen und gestalten. Bei Platon bleibt der Terminus εἰκών in der Nähe seiner ursprünglichen Bedeutung im Sinne einer plastischen Reproduktion unter handwerklich-künstlerischem Aspekt.

Platon spricht niemals davon, daß eine geistige Wirklichkeit Abbild einer anderen geistigen Wirklichkeit sein kann. Nur Sinnfälliges kann Bild im platonischen Sinn sein. Die Beziehung εἰκών - παράδειγμα entspricht der Beziehung vom Sinnlichen zum Übersinnlichen.

Platon hat darum auch niemals die menschliche Seele Bild Gottes genannt.

In der Nähe von εἰκών - imago steht συγγένεια - cognatio. Damit ist jene Verwandtschaft gemeint, die die Seele mit der göttlichen Welt der Ideen und der Welt der Götter verbindet. Die Seele verfügt über ein geistiges und ein sinnliches Erkenntnisvermögen; sie ist mit zwei Welten, der unsichtbaren und der sichtbaren, verwandt. Geistiges kann nur von Geistigem erkannt werden. Zwischen der überhimmlischen und unsichtbaren Welt der Ideen und dem sinnfälligen Kosmos befindet sich die himmlische Welt der "Gestirn-Gottheiten", die in der Schau der Ideen, Formen, Urgestalten, leben. Die direkt vom Demiurgen erschaffene unsterbliche Seele des Menschen teilt mit den Gestirn-Seelen die gleiche Natur. Jede Seele war ursprünglich, vor ihrem Sturz in einen sterblichen Körper, an ein Gestirn gebunden und nahm an seiner Ideenschau teil. Die menschliche Seele weiß sich in der sinnenfälligen Welt, in die sie gefallen ist, von einem Heimweh nach jener Welt betroffen, in der sie ursprünglich gelebt hat. Die Seele will zu ihrem Gestirn zurück, um zur Anschauung der Ideen zurückzugelangen. So hat die platonische συγγένεια einen dynamischen Charakter. Das Ziel (τέλος) ihres Lebens liegt in der ὁμοίωσις - similitudo, in der Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Ähnlichkeit. Auf dieses Ziel hin sind zwei Bedingungen zu erfüllen, eine negative und eine positive. Die erste besteht in der κάθαρσις . Die Seele gehört ja mit einem Teil ihrer selbst zum Göttlichen; ein anderer Teil zeigt Ähnlichkeit mit dem Körper. Von diesem hat sie sich zu befreien. Nach dem Tod gelangt die Seele an den ihrer Natur entsprechenden Ort. Sie ergreift die ihr ähnliche Form. Sie kann nicht eher in das Gestirn-Paradies zurück, bis sie von jedem Kontakt mit dem Materiellen frei geworden ist; sonst reinkarniert sich die Seele entsprechend den Haltungen ihres inneren Lebens unter

menschlichen oder animalischen Formen. Dieser Assimilationsprozeß der Seele auf Gott hin ist eine Flucht - φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. (6). Diese Flucht bedeutet Befreiung von dieser Welt erkenntnismäßiger und sittlicher Unvollkommenheit, von Torheit und Ungerechtigkeit.

Die positive Seite der ὁμοίωσις besteht in der Angleichung an die Eigenschaften Gottes. Sie besteht in der Erhebung in jene Welt, wo das δίκαιον und die φρόνησις herrschen. Das δίκαιον ist in Gott, denn er ist der δικαιότατος . Die ὁμοίωσις θεῷ ist kein ruhiges Vor-Anker-Liegen, sondern eine stete Aufgabe. Die Seele hat schon hier auf Erden die Bewegungen der Gestirne, ihre Harmonie und Regelmäßigkeit nachzuahmen. Die Nachfolge geschieht in der Tugend. Tugend ist für Platon Übereinstimmung mit dem Guten, der höchsten Idee:

Οὕτως ἄρα ὑποληπτέον περὶ τοῦ δικαίου ἀνδρός, ἐάν τ'ἐν πενίᾳ γίγνηται ἐάν τ'ἐν νόσοις ἤ τινι ἄλλῳ τῶν δοκούντων κακῶν, ὡς τούτῳ ταῦτα εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀποθανόντι. Οὐ γὰρ δὴ ὑπό γε θεῶν ποτε ἀμελεῖται, ὃς ἂν προθυμεῖσθαι ἐθέλῃ δίκαιος γίγνεσθαι καὶ ἐπιτηδεύων ἀρετὴν εἰς ὅσον δυνατὸν ἀνθρώπῳ ὁμοιοῦσθαι θεῷ (7).

Besonders der letzte Gedanke, daß "von den Göttern nicht verlassen sein wird, wer sich durch Übung der Tugend bemüht, Gott ähnlich zu werden, soweit es einem Menschen möglich ist", läßt bereits bei Platon den Gedanken der Gottesfreundschaft aufklingen. Und auf die entscheidende Frage: Τίς οὖν δὴ πρᾶξις φίλη καὶ ἀκόλουθος θεῷ; lautet die Antwort: Man wird Gott Freund, wenn man ihm ähnlich wird:

μία, καὶ ἕνα λόγον ἔχουσα ἀρχαῖον, ὅτι τῷ μὲν ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον ὄντι μετρίῳ φίλον ἂν εἴη, τὰ δ'ἄμετρα οὔτ' ἀλλήλοις οὔτε τοῖς ἐμμέτροις. Ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος· τὸν οὖν τῷ τοιούτῳ προσφιλῆ γενησόμενον εἰς δύναμιν ὅτι μάλιστα καὶ αὐτὸν τοιοῦτον ἀναγκαῖον γίγνεσθαι, καὶ κατὰ τοῦτον δὴ τὸν λόγον ὁ μὲν σώφρων ἡμῶν θεῷ φίλος, ὅμοιος γὰρ, ὁ δὲ μὴ σώφρων ἀνόμοιός τε καὶ διάφορος καὶ ἄδικος. (8)

Wir werden später sehen, wie stark - bis in die Formulierung hinein - dieser gegenüber Gen. I, 26 ungleich entwickeltere Parallelismus Platons Ambrosius beeinflußt hat.

Ohne hier dem gesamten Bedeutungsumfang, der Bedeutungserweiterung und Bedeutungsumwandlung von εἰκών, συγγένεια, ὁμοίωσις - imago, cognatio, similitudo nachzugehen, muß jedoch deutlich gemacht werden, wie auch geistige, unsichtbare Wirklichkeiten εἰκών - imago werden konnten.

Derweil im platonischen Schema εἰκών = μίμημα eindeutig der ἰδέα = παράδειγμα untergeordnet erscheint, treffen wir im späteren Platonismus εἰκών - imago in der Bedeutung von Musterbild = ἰδέα an. Der Abbildcharakter entfällt und wandelt sich in die Bedeutung von Bild überhaupt bis zum Vorbild.

Die Kritik des Aristoteles macht die Formel παράδειγμα - εἰκών als Begriffspaar der Metaphysik hinfällig. Die Beziehung von Urbild und

Abbild gilt für Aristoteles nicht. Der κόσμος νοητός wird überflüssig. Aristoteles holt die Welt der Formen, Ideen, Urbilder in die sinnlich wahrnehmbare Welt zurück, den κόσμον αἰσθητόν . Die Ideen existieren nunmehr in den Einzeldingen, die als Substanzen aufgefaßt werden. Diese werden von der Seele erkannt; sie ist gewissermaßen die Gesamtheit aller Dinge; in ihr sind die εἴδη aller Phänomene enthalten. Der νοῦς aber ist εἶδος εἰδῶν . In jener reinsten Form, dem höchsten Geist als unbewegtem Beweger findet die Bewegung des Weltalls ihr Ziel und ihre Einheit. Das Stufenreich des Aristoteles von der nackten δύναμις , ὕλη bis zur reinen ἐνέργεια , die zugleich νοῦς, νόησις νοήσεως ist, bietet keinen Raum mehr für die παράδειγμα - εἰκών - Auffassung Platons. Der stoische Dynamismus mit seinen λόγοι σπερματικοί und seiner monistischen Theorie von dem das All durchflutenden Pneuma läßt gleichfalls für das Schema παράδειγμα - εἰκών keinen Raum.

Aristoteles hält mit Platon an der Verwandtschaft mit den Gestirngottheiten fest.

In der frühen Stoa findet sich der Gedanke von der συγγένεια wieder. Gott ist als Seele oder Logos der Welt wie ein feuriger Hauch, der alle Teile des Universums durchdringt und deren Trennung verhindert. Diese beherrschende und providentielle Rolle, die Gott im Makrokosmos erfüllt, erklärt die universelle συμπάθεια und begründet die συγγένεια zwischen Menschen und Gestirnen. Beide sind Teile des Universums, in dem Gott als Intelligenz gegenwärtig ist. Die individuelle Seele ist ein feuriger Hauch; sie hat ihren Sitz im menschlichen Herzen und breitet diesen Hauch im Mikrokosmos, im Menschen aus. Diese συμπάθεια zeigt pantheistische Züge. Die menschliche Seele ist Teil der universellen Seele. Dennoch wendet sich Moral und Gebet der Stoiker, etwa die Hymne des Cleanthes auf Zeus, an ein transzendentes Wesen, den Vater der Menschen, der alles zu ihrem Besten fügt; hier öffnet sich auch der Raum für das Motiv der Imitatio; die Filiatio im eigentlichen Sinn tritt an die Stelle eines unpersönlichen Teils oder einer Emanation. Der Terminus von der Imago Dei für den Menschen findet sich dann bei einigen von Posidonius beeinflußten Schriftstellern wie Cicero, Manilius, Ovid, Seneca. Der Imago-Charakter scheint bei ihnen nicht nur für die menschliche Seele, sondern für den ganzen Menschen zu gelten. Der platonische Dualismus ist überwunden. Wir werden sehen, wie Ambrosius, Platon und der Stoa verpflichtet, Schwierigkeiten hat, die Gottebenbildlichkeit des Menschen unter dem Aspekt von Leib und Seele befriedigend zu lösen.

II. Jüdische Überlieferung

Wer das Alte Testament liest, ist erstaunt, daß der von des Menschen Größe kündende Genesis-Text 1, 26 auf die anderen Bücher des Alten Testamentes so wenig gewirkt hat. Das alttestamentliche Zeugnis von der Gottebenbildlichkeit des Menschen muß jedoch im Zusammenhang eines Glaubens gesehen werden, der "grundlegend bestimmt ist von dem Gefühl des weitesten Abstandes von Gott. Daß der Mensch Erde und Asche vor Gott ist, daß er vergehen muß vor der Heiligkeit Gottes, das

ist das Zentrale, das das Alte Testament zur Anthropologie zu sagen hat. So kommt es, daß das Zeugnis von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament nicht beherrschend vortritt; es erscheint sozusagen nur am Rand des alttestamentlichen Zeugniskomplexes. Immerhin ist es von großer Wichtigkeit, daß der alttestamentliche Glaube bis zu diesem Theologumenon vorgestoßen ist; da nämlich, wo er an das Mysterium der Herkunft des Menschen rühren mußte"(9).

Welcher Bedeutungsgehalt liegt nun in der Formel κατ'εἰκόνα und κατ'ὁμοίωσιν ? Die Septuaginta übersetzt צֶלֶם und דְּמוּת durch εἰκών und ὁμοίωσις. צֶלֶם = εἰκών = imago bedeutet ganz konkret Bild, vor allem im künstlerischen Sinn. דְּמוּת = ὁμοίωσις (in Gen. 5,1 allerdings mit εἰκών , in 5,3 mit ἰδέα übertragen) = similitudo liegt in der Richtung von ὁμοίωμα und bedeutet "Ähnlichkeit", konkret "Gleichnis" oder "Abbild" und "Ebenbild". Wenn dann berücksichtigt wird, daß καί zwischen beiden Termini von der Septuaginta eingeschoben ist, dann scheint alles dafür zu sprechen, daß es sich um einen verdeutlichenden Parallelismus handelt: דְּמוּת ergänzt als verstärkender Zusatz צֶלֶם und beide Termini zusammen wollen zum Ausdruck bringen, daß es sich bei dem zu erschaffenden Menschen um ein Bild handelt, aber nicht um ein beliebiges Bild, sondern um ein Bild in der Weise der Ähnlichkeit, gleichsam um ein Abbild oder Ebenbild Gottes. Der Mensch ist "im Bilde wie ein Abbild". דְּמוּת hat in diesem Satz der Genesis die Macht von צֶלֶם abzuschwächen, um so jeden Anthropomorphismus abzuwehren; es steht gegen jede Vermengung mit zeitgenössischen, heidnischen Auffassungen; dort verkörpert ja das Bild in seiner plastischen Darstellung die Gottheit und macht sie im Bilde anwesend. Mit der Hebräischen Formel von Gen. 1,26 wird die Einzigkeit Gottes und die Transzendenz Gottes nicht angetastet.

Zum Verständnis der Septuaginta-Übersetzung von 1,26 ist die Interpretation des κατά von Wichtigkeit. Ohne Rückgriff auf den hebräischen Text kann κατά "nach" bedeuten und so als Ausdruck der Abhängigkeit verstanden werden. In diesem Fall kann die Auffassung nicht so ohne weiteres abgewiesen werden, daß die εἰκὼν θεοῦ etwas in, an oder aus Gott sein könnte, ein Muster, ein Mittelwesen als παράδειγμα gemäß dem der Mensch dann als εἰκὼν εἰκόνος geschaffen wurde. So hat Philon interpretiert und diese Interpretation auch an die Patristik weitergegeben.

Das κατά kann aber auch "als" und "wie" bedeuten; dann ergibt sich aus diesem Verständnis zwanglos die Erschaffung des Menschen als unmittelbares Ebenbild Gottes.

Im hebräischen Urtext von Gen. 1,26 entspricht dem κατά einmal בְּ , das andere Mal כְּ ; בְּ , ursprünglich = ἐν hier = κατά , läßt sich mit ἐν und κατά in der Bedeutung "als" verstehen, כְּ = κατά , "gemäß" und ὡς "gleich wie" auffassen.

"Der umsichtige und vorsichtige Verfasser des Priesterkodex - zu dieser Quellenschrift gehört Gen. 1,26 -, dem alles darauf ankommt, die Würde und die Einzigartigkeit Gottes unangetastet zu lassen, läßt es sich angelegen sein, die "Gleichheit" des Menschen mit Gott, wie sie unvorsichtigerweise aus der Wendung "in (nach) unserem Bilde" herausgespürt werden könnte, sofort abzuschwächen. Das geschieht in der Weise,

daß an die Worte "in (nach) unserem Bilde", mit denen doch zu viel gesagt sein könnte, die Worte "nach unserer Ähnlichkeit" angehängt werden"(10).

Im Alten Testament wird die Genesisformel wieder aufgenommen in Sir 17,3: κατ'εἰκόνα αὐτοῦ ἐποίησεν αὐτούς. Das Wesen der Gottesebenbildlichkeit kommt hier in der Herrscherstellung des Menschen zum Ausdruck, in der Einsicht, in der sittlichen Wahlfreiheit, in der Befähigung, Gott zu erkennen.

In Sap. 2,23 wird εἰκών in Verbindung mit der ἀφθαρσία gebraucht:

ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἰδιότητος ἐποίησεν αὐτόν.

In Sap. 7,24-28 wird εἰκών mit σοφία verbunden; dieser Text führt uns ganz in die Nähe philonischer Logos-Spekulation.

Einen Kommentar zu den beiden Genesis-Berichten von der Erschaffung des Menschen bringt eines der letzten Bücher des A.T.: Ecclesiasticus XVII, 1-13; hier ist die Rede von der Erschaffung des Menschen κατ' εἰκόνα, von seiner Herrschaft über die Tiere, von seinen Fähigkeiten im Hinblick auf Gotteserkenntnis und Gesetzeserfüllung.

Immer wird der Psalm 8 dem Priesterzeugnis von Gen. 1,26 zur Seite gestellt. Er bringt zwar nicht ausdrücklich das Schema, bestätigt aber die Aussage von Gen. 1,26 und "führt doch auch über die Alternative leiblich-geistig hinaus"(11). "Was ist doch der Mensch, daß Du seiner gedenkst, und des Menschen Sohn, daß Du Dich seiner annimmst. Du machtest ihn wenig geringer als Gott, mit Ehre und Hoheit kröntest Du ihn. Du setztest ihn zum Herrscher über das Werk Deiner Hände ... Herr, unser Herrscher, wie herrlich ist Dein Name in allen Landen." Dieser Psalm entfaltet die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die in den Begriffen הָדָר und כָּבוֹד ausgelegt wird. "הָדָר bezieht sich ohne Zweifel auf die Herrlichkeit der äußeren Erscheinung; es ist das gleiche naive Staunen, das wir schon in den alten babylonischen Texten lesen. כָּבוֹד aber ist mehr! Es ist die "gravitas" des Menschen, das Imponierende an ihm; also wohl etwas Sinnenfälliges, aber doch noch mehr, nämlich die ganze innere Mächtigkeit, die ihm eignet. Hier ist nun ein geheimnisvoller Identitätspunkt zwischen Gott und Mensch sichtbar geworden, denn כָּבוֹד kommt nach at. licher Anschauung vor allem Jahwe zu"(12).

Bezieht sich die Gottesebenbildlichkeit auf das geistige oder das leibliche Wesen des Menschen? Gen. 5,1 und 9,6 scheinen auf ein Verständnis der Gottesebenbildlichkeit auch in leiblichem Sinne zu zielen. Als leibseelische Ganzheit ist der Mensch Gottes Ebenbild.

Mit der Aussage der Gottesebenbildlichkeit ist die Herrschaft des Menschen über die gesamte Schöpfung verknüpft; diese ist auf den Menschen angelegt und bedarf seiner Herrschaft als eines ordnenden Prinzips. "Daß der Mensch zu diesem Zweck mit Gottesebenbildlichkeit ausgestattet wurde, ist folgerichtig gedacht, denn auch irdische Herrscher pflegen da, wo sie nicht selbst persönlich auftreten, ihre Bilder als Hoheitszeichen aufzustellen. So ist der Mensch in seinem Herrschaftsbereich ein Mandatar Gottes, er ist aufgerufen, die Herrschaft Gottes und Gottes Hoheitsrecht in der Welt zu vertreten"(13).

Die rabbinische Theologie hat dem Lehrstück von der Gottebenbildlichkeit keine besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Daß diese Gottesebenbildlichkeit vom irdisch-körperlichen, empirischen Menschen gilt, wird nicht in Frage gestellt. Unter den sechs Dingen, die einst wiederkehren sollen, also verloren sind, wird die Gottebenbildlichkeit nicht aufgezählt. Es fehlt dieser Theologie jede Neigung zur spekulativen Ausdeutung der in Gen. 1,26 überlieferten Formeln(14).

Im Gegensatz zur rabbinischen Theologie hat der hellenisierende Zweig des Judentums viel über den Inhalt von Gen. 1,26 nachgedacht.

Der Gott Philons ist absolut transzendent; er ist der personale Gott des A.T. Er unterscheidet sich radikal von der Welt; er steht ihr gegenüber. Diese absolute Transzendenz veranlaßt Philon zur Einführung von Zwischenwesen. Das κατά der Septuaginta bringt nach Philon zum Ausdruck, daß der Mensch nicht εἰκών , sondern nur εἰκὼν εἰκόνος sein kann, weil er eines Mittelwesens bedarf, das dann unmittelbar εἰκὼν τοῦ θεοῦ ist(15). Gen. 1,26 bietet Philon die biblische Legitimation zur Übernahme griechischer Logos-Spekulation. Wilms registriert folgende Formel: εἰκών = Parabel; θεία εἰκών = λόγος; θεία εἰκὼν = κόσμος νοητός ; εἰκὼν εἰκόνος = ἄνθρωπος; μίμημα θείας εἰκόνος = κόσμος αἰσθητός.

Die Auffassung Philons gibt der Lehre von der Gottebenbildlichkeit einen neuen Aspekt, der fortan auch dem Platonismus erhalten bleibt: der εἰκών - imago - Charakter liegt ausschließlich in der Seele. " Εἰκών ist spiritualisiert und aktiviert"(17). Eine geistige Wirklichkeit - Seele, Logos - ist zum ersten Mal εἰκών einer anderen geistigen Wirklichkeit; Seele ist εἰκὼν des Logos, der Logos ist εἰκὼν Gottes. Dem Körper spricht Philon den εἰκών - imago - Charakter im allgemeinen nicht zu; er ist nur Behälter für das Bild; nicht die ganze Seele ist εἰκών , sondern nur ihr oberer Teil, der νοῦς . Der Mensch erhält die Gottebenbildlichkeit mit der Geburt, aber nicht wie der erste Mensch im vollkommenen Zustand. Εἰκών ist nicht nur Ausgangspunkt, sondern auch Zielpunkt des menschlichen Lebens. Εἰκών erhält hier einen dynamischen Charakter und vermischt sich mit der griechischen ὁμοίωσις. Die Seele vermag nicht von sich aus zu Gott zu gelangen. Der Gnadencharakter klingt bereits bei Philon an. Darin ist er nicht Grieche sondern Jude. Die Notwendigkeit der Gnade ist begründet durch die absolute Transzendenz Gottes. Auch Plotin kannte diese Transzendenz, aber er wußte nicht um die Personalität Gottes, die für Philon vom A.T. her gegeben ist. Darum kennt Plotin nicht den Gnadencharakter der ὁμοίωσις.

Die beiden Genesis-Berichte von der Erschaffung des Menschen sind für Philon nicht zwei Berichte des gleichen Geschehens; es handelt sich vielmehr um zwei verschiedene Schöpfungen. Nach Gen. 1,27 machte - ἐποίησεν - Gott den Menschen und nach Gen. 2,7 bildete - ἔπλασεν - Gott den Menschen. Diese verschiedenen Termini verleiten Philon dazu, zwei Arten von Menschen zu unterscheiden, den himmlischen und den irdischen Menschen. Der himmlische Mensch - οὐράνιος - ist der Mensch κατ'εἰκόνα . Der irdische Mensch - γήϊνος - ist der empirische, mit dem Körper verbundene Mensch. Auf den himmlischen Menschen zielt der Ausdruck ἐποίησεν auf den irdischen Menschen der Ausdruck ἔπλασεν. Der Mensch nach Gen. 1,27 erscheint als vorzeitliches und vorräumliches Ideal, dem der οὐράνιος entspricht. Die Lehre

Philons ist nicht einheitlich. Der κόσμος αἰσθητός erscheint als Raum für den erdgeborenen Menschen. Der γήϊνος ist der αἰσθητὸς ἄνθρωπος.
Seine Darstellung des ersten erdgeborenen Menschen ist sehr optimistisch. Dieser wird in das Paradies versetzt.

Im Gegensatz zum ersten Menschen, der im ganzen ein Gebilde Gottes war, stammen wir vom Menschen ab. "Auf der lichten Folie des Erstlings wird eine Dekadenztheorie entwickelt"(18). Anzumerken ist außerdem, daß Philon den ideenhaften Menschen nach Gen. 1,27 nicht nach dem Geschlecht unterscheidet. Dieser Mensch war vielmehr Mann und Frau zugleich - ἀνδρόγυνον. Merki ist der Ansicht, daß diese Auffassung Philons ihre Quelle im ἀνδρόγυνον des platonischen Symposions habe (19).

Philon fügt so platonische, stoische und biblische Elemente zusammen und gibt seine anthropologischen Einsichten nicht nur an den Platonismus weiter; er wirkt auch sehr stark in den geistigen Bereich des Christentums hinein, wo man versucht, die Heilsbotschaft Jesu denkerisch zu bewältigen. Ambrosius benutzt für seine Abhandlungen philonische Vorlagen.

III. Christliche Überlieferung

Man möchte gewiß erwarten, daß Johannes mit Vorzug εἰκών - imago in seiner gedanklichen Durchdringung des gottmenschlichen Geheimnisses Jesu verwendet. Und man ist ebenso erstaunt, daß er εἰκών - imago für Christus nicht anwendet. Johannes schien wohl dieser Terminus unzureichend, um die Beziehungen der beiden Personen zueinander auszudrücken. Christus ist nicht nur εἰκών - imago. Er ist ὁ θεός , Gott - eine Bezeichnung, die Paulus für Christus sehr selten gebraucht.

Die Paulusbriefe sprechen dagegen ausdrücklich von εἰκών - imago. Dabei ist εἰκών - imago durchweg die sichtbare Erscheinung und Vergegenwärtigung des Urbildes.

Vor allem wird Christus εἰκών genannt(20). Der Nachdruck liegt dabei auf der Ebenbürtigkeit von εἰκών mit dem Original. Paulus beschäftigt sich wenig mit der ersten Schöpfung. Er ist entschieden mehr an der Neuschöpfung in Christus interessiert; diese macht aus dem Glaubenden ein neues Wesen; die imago ist für Paulus identisch mit der filiatio; diese findet ihre Vollendung in der Auferstehung (21). Da Paulus von Christus als dem zweiten Adam spricht (22), ist anzunehmen, daß er den Zusammenhang mit Gen. 1,26 sieht. Εἰκών bezeichnet Christus unter dem kosmologischen (23) und auch soteriologischen (24) Aspekt. Christus ist nicht nur Anfang des Lebens, sondern auch Mittler der Schöpfung. Von Urzeit her steht Christus an Stelle der Sophia, des Logos und auch an Stelle des philonischen Anthropos.

Auch für Paulus ist die Verwendung der Εἰκών - imago - Figur nur ein Versuch, in anderer Form vom Sohnsein des Gottmenschen zu reden. Imago und filiatio sind für Paulus identisch. Paulus zielt in seiner Verkündigung auf die innere Vollendung des Menschen (25). Δόξα = Lichtherrlichkeit ist die Existenzform des himmlischen Herrn als εἰκὼν θεοῦ. Δόξα ist auch der Endzustand derer, die an ihn glauben.

Es gilt, den alten Menschen auszuziehen und den neuen anzulegen, auf daß Christus alles und in allen sei. Dieser neue Mensch ist seinem Musterbilde, dem vollkommenen Ebenbilde Gottes, Christus gleichgestaltet. Im Hellenismus sind die Bedingungen zur Erlangung der ὁμοίωσις-similitudo ethischer Art. Für Paulus ist die Umwandlung des alten Menschen in die imago Christi vor allem eine Angelegenheit der Gnade. Christus hat der Menschheit im Mysterium von Tod und Auferstehung diese Gnade erschlossen. Dem einzelnen Glaubenden wird sie zugewandt durch Taufe und Eucharistie, die unser Leben zu einem Leben in Christus umformen. Das Leben im πνεῦμα ist nur die Frucht unserer seinsmäßigen Teilnahme am Christusmysterium. Paulus ist an der philosophischen Unterscheidung von Seele und Körper als Teilsubstanzen des Menschen nicht interessiert. Der extreme Spiritualismus Philons ist ihm fremd. Paulus bevorzugt eine andere Unterscheidung, nämlich die zwischen σὰρξ und πνεῦμα = "Fleischlich" können Körper und Seele sein, "pneumatisch" nicht nur die Seele, sondern auch der Leib. Σὰρξ und πνεῦμα weisen auf einen neuen metaphysischen Bezug des Menschen zu Gott hin; gleichzeitig wirken sie als zwei Tendenzen, die gegeneinander streiten und die Entscheidung des Menschen herausfordern. Es wird sich bei Ambrosius zeigen, wie seine Lehre vom Menschen als einem Wesen ad imaginem Dei sich im ständigen Dialog mit der paulinischen Imago-Lehre befindet, wobei die allegorische Schriftdeutung Ambrosius ein Hineinbeziehen der paulinischen Christologie in die Kommentare zu alttestamentlichen Schriften möglich macht.

Irenäus und Klemens sind die ersten kirchlichen Schriftsteller, die der Gottesebenbildlichkeit eine besondere Aufmerksamkeit widmen.

Irenäus führt zum ersten Mal die Unterscheidung einer nach εἰκών - imago - Bild und ὁμοίωσις - similitudo - Ähnlichkeit benannten Gottebenbildlichkeit ein. Der Imago-Charakter gehört dem Menschen ursprünglich an; er ist mit dem empirischen Menschen ohne weiteres gegeben; er ist darum auch unverlierbar; er ist allen Menschen gemeinsam. Vernunft und Freiheit machen den Inhalt der Gottebenbildlichkeit im strengen Sinn aus; die Logosebenbildlichkeit umfaßt die gesamte geistig-leibliche Menschennatur, wobei Irenäus die sichtbare Leiblichkeit besonders hervorhebt. Die similitudo gehört zur übernatürlichen Ordnung. Adam hat sie empfangen und durch den Fall verloren. In Christus wird sie uns wiedergeschenkt. Sie besteht in einer neuen, durch den Heiligen Geist dem Menschen innerlich zugeeigneten Geistesnatur, durch die der Mensch der göttlichen Wesenheit angeglichen und zu gottähnlichem Leben befähigt wird. Irenäus verwendet den Ausdruck πνεῦμα sowohl für die dritte göttliche Person des Hl. Geistes wie für die Teilnahme am Hl. Geist in dieser neuen Geistnatur; daher finden wir bei ihm die Dreiteilung von σῶμα - corpus - Körper, ψυχή - anima - Seele, und πνεῦμα - spiritus - Geist, die bei Origenes wiederkehrt, von Ambrosius aber in dieser Form nicht übernommen wird. Körper und Seele sind die Stätte der imago, und der Geist ist Stätte der similitudo. Die Eingießung des Hl. Geistes bewirkt eine reale Veränderung im Sein des Menschen; durch dieses πνεῦμα erhält er sein ursprüngliches Wesen. Diese Veränderung vollzieht sich nicht auf einmal; die similitudo ist das Ergebnis eines langdauernden Prozesses. In dieser Welt wird uns nur Teilnahme am Geistbesitz gegeben. Vollständige An-

gleichung an Gott gibt es nur in der Welt der Auferstehung; diese bringt uns die Vereinigung mit ihm, die Gottesschau und die Unsterblichkeit. Bei seiner Erschaffung erhielt der Mensch gleichzeitig die imago und die similitudo, nicht als persönliches Privileg, sondern auch für seine Nachkommen. Der Leib ist von der Gottebenbildlichkeit nicht ausgeschlossen. Darin unterscheidet sich Irenäus von Klemens von A. Er vertritt die Einheit des Menschen mit einer Klarheit, die den bisher vom platonischen Denken stärker beeinflußten kirchlichen Schriftstellern fremd war. Die similitudo ist für ihn eine physische Realität; die Natur des Menschen erfährt ja durch das Wirken des Hl. Geistes eine wirkliche Wandlung und Veränderung. Die similitudo ist ein Geschenk, Gnade; der Mensch erlangt sie nicht aus eigener Kraft. Irenäus befindet sich in großer Übereinstimmung mit Paulus und der späteren christlichen Überlieferung.

Klemens von Alexandrien, welchen Altaner den ersten christlichen Gelehrten nennt, bezeichnet den Menschen gewöhnlich nur als mittelbares Bild Gottes. Nur der Logos ist unmittelbar imago Dei:

> Εἰκὼν μὲν γὰρ θεοῦ λόγος θεῖος καὶ βασιλικὸς ἄνθρωπος ἀπαθής, εἰκὼν δ'εἰκόνος ἀνθρώπινος νοῦς. (26)

Der Mensch ist also imago imaginis. Dieses Abbild-Sein ist dem Menschen ursprünglich: τὸ μὲν κατ'εἰκόνα εὐθέως κατὰ τὴν γένησιν. (27) Wenn auch bei allen Menschen dieses Abbild-Sein vorhanden ist, so ist diese Abbildlichkeit bei dem einen mehr und bei dem anderen weniger getrübt. Träger der Abbildlichkeit ist der νοῦς . Weil der νοῦς nur Bild des Logos ist, gehört er einer niedrigeren Ordnung an und verleiht nicht die Unsterblichkeit. Der νοῦς ist sowohl eine intellektuelle wie eine moralische Fähigkeit. Im Gegensatz zu Irenäus und in Übereinstimmung mit Philon kann der Körper nicht Träger der Gottebenbildlichkeit sein. Klemens unterscheidet gewöhnlich imago und similitudo, εἰκών und ὁμοίωσις . Diese Unterscheidung entspricht in etwa unserer üblichen Unterscheidung von "natürlich - übernatürlich". Der in Gen. 1,26 zum Ausdruck gebrachte göttliche Plan ist nicht im Menschen verwirklicht sondern im Logos. Dieser allein ist wahr, gut und gerecht; er allein ist der Sohn Gottes. Auf den Menschen findet nur Gen. 1,27 Anwendung, wo die similitudo nicht erwähnt wird. Von der Schöpfung her ist der Mensch ad imaginem und nicht ad similitudinem Dei. Der Imago-Charakter kommt allen Menschen zu. Nur der Christ kann dagegen durch das Wirken Jesu Christi zur similitudo gelangen. Der Übergang von der imago zur similitudo ist ein Prozeß der Vergöttlichung durch den Hl. Geist, der in die Seele eingegossen wird und ihr gleichsam neue Sinne gibt, um die neuen göttlichen Wirklichkeiten wahrzunehmen und entsprechend zu handeln. Der Hl. Geist wird durch die Taufe gegeben; er vermischt sich mit der menschlichen Seele,ähnlich der Frau des Evangeliums, die den Sauerteig mit drei Maß Mehl vermengt; er schafft den neuen Menschen, für den es einen Aufstieg zum Stand des Gnostikers gibt; dieser durch Reinigung und Erleuchtung über das durchschnittliche Dasein hinausgehobene vollkommene Mensch gelangt durch die Verbindung mit Christus zur vollkommenen Ebenbildlichkeit.

Drittes Kapitel

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in den Werken des hl. Ambrosius

Ambrosius kennt eine metaphysische und eine theologische Definition des Menschen (1). In der metaphysischen Begriffsbestimmung tritt die Beziehung des Menschen zu Gott nicht ohne weiteres in den Blickpunkt. In der theologischen Definition geht es gerade um diesen Bezug des Menschen zu Gott. Die erste und ursprünglichste Begriffsbestimmung des Menschen, die in der Offenbarung gegeben wird, sieht den Menschen als ein in der Gottebenbildlichkeit verfaßtes Wesen. Es ist nun zu untersuchen, wie Ambrosius die Lehre vom Wesen des Menschen, die ihm von der griechischen Philosophie und der Hl. Schrift zugereicht wird, unter dem Aspekt der Gottebenbildlichkeit denkerisch formt und weitergestaltet.

1.

Ein Verständnis dieser Gottebenbildlichkeit verlangt den Zusammenhang mit dem gesamten ersten Kapitel der Genesis. Ambrosius hat eine exegetisch-homiletische Erklärung des mosaischen Schöpfungsberichtes im "Exameron" niedergelegt (2). Unter diesem Titel hat Ambrosius eine Anzahl wahrscheinlich in der Osterwoche 387 gehaltener geistlicher Reden zu einer systematischen Abhandlung vereinigt. Ambrosius entlehnt für diesen Genesis-Kommentar viel einem gleichnamigen Werk des Basilius; aber auch Origenes, Hippolyt, Philon, Cicero, Sueton, Clemens von Rom werden von ihm für diese Arbeit benützt. Es handelt sich um ein spätes Werk. Ambrosius selbst bezeichnet sich im vierten Buch dieser Abhandlung als Greis (3). Für unsere Untersuchung ziehen wir im folgenden vor allem das 1. und 6. Buch des Exameron heran; in diesen kommentiert Ambrosius ausführlich die beiden Fundamentalaussagen des Genesis-Berichtes. Das erste Buch bringt eine Interpretation des Fundamentalsatzes der mosaischen Kosmologie; im sechsten Buch erläutert Ambrosius den Fundamentalsatz der mosaischen Anthropologie.

Wir wenden uns zunächst dem kosmologischen Fundamentalsatz zu.

"Tantumne opinionis adsumpsisse homines, ut aliqui eorum tria principia constituerunt omnium, deum et exemplar et materiam, sicut Plato discipulique eius, et ea incorrupta et increata ac sine initio esse adseverarent deumque non tamquam creatorem materiae, sed tamquam artificem ad exemplar, hoc est ideam intendentem fecisse mundum de materia, quam vocant ὕλην, quae gignendi causas rebus omnibus dedisse adseratur, ipsum quoque mundum incorruptum nec creatum aut factum aestimarent, alii quoque, ut Aristoteles cum suis disputandum putavit, duo principia ponerent, materiam et speciem, et tertium cum his, quod operatorium dicitur, cui subpeteret competenter efficere quod adoriendum putasset. Quid igitur tam inconveniens quam ut aeternitatem operis cum dei omnipotentis coniungerent aeternitate vel ipsum

opus deum esse dicerent, ut caelum et terram et mare divinis prosequerentur honoribus? ex quo factum est ut partes mundi deos esse crederent, quamuis de ipso mundo non mediocris inter eos quaestio sit, nam Pythagoras unum mundum adserit, alii innumerabiles dicunt esse mundos, ut scribit Democritus, cui plurimum de physicis auctoritatis vetustas detulit, ipsumque mundum semper fuisse et fore Aristoteles usurpat dicere: contra autem Plato non semper fuisse et semper fore praesumit adstruere, plurimi vero non fuisse semper nec semper fore scriptis suis testificantur. inter has dissensiones eorum quae potest veri esse aestimatio, cum alii mundum ipsum deum esse dicant, quod ei mens divina ut putant inesse videatur, alii partes eius, alii utrumque? in quo nec quae figura sit deorum nec qui numerus nec qui locus aut vita possit aut cura conprehendi, siquidem mundi aestimatione volubilem rotundum ardentem quibusdam incitatum motibus sine sensu deum conveniat intellegi, qui alieno, non suo motu feratur.

Unde divino spiritu praevidens sanctus Moyses hos hominum errores fore et iam forte coepisse in exordio sermonis sui sic ait: in principio fecit deus caelum et terram, initium rerum, auctorem mundi, creationem materiae conprehendens, et deum cognosceres ante initium mundi esse vel ipsum esse initium universorum, sicut in evangelio dei filius dicentibus: tu quis es? respondit: initium quod et loquor vobis, et ipsum dedisse gignendi rebus initium et ipsum esse creatorem mundi. non idea quadam duce imitatorem materiae, ex qua non ad arbitrium suum, sed ad speciem propositam sua opera conformaret"(4).

Ambrosius beginnt also mit einer Darstellung der heidnischen Kosmologien:

"Platon und seine Schule stellten drei Prinzipien alles Seienden auf, Gott, die Idee und die Materie; diese seien, so behaupteten sie im Ernst, unvergänglich, ungeschaffen und anfanglos. Gott habe nicht als Schöpfer der Materie, sondern nur als Bildner, dem ein Vorbild, das heißt, die Idee vorschwebte, die Welt aus der Materie, ὕλη genannt, gemacht; und sie behaupteten, daß diese dann die Entstehungsursache für alle Dinge abgegeben habe; ja auch die Welt selbst halten sie für unvergänglich, und nicht für geschaffen und gemacht.

Andere - Aristoteles und seine Schule glaubten diese Ansicht vertreten zu sollen - nahmen zwei Prinzipien an, Materie und Form, und in Verbindung mit diesen ein drittes, das wirkende Prinzip genannt, ausreichend, das zu verwirklichen, was nach seinem Ermessen ins Werk zu setzen sei."

Beide Auffassungen können Ambrosius nicht zufriedenstellen. Er weist auf das Widerspruchvolle dieser philosophischen Aussagen hin: "Was ist so unangemessen wie deren (der Philosophen) Verquickung einer Ewigkeit des Werkes mit der Ewigkeit des allmächtigen Gottes oder gar die Identifizierung des Werkes mit Gott? Daher kam es, daß sie die einzelnen Bestandteile der Welt für Gottheiten hielten, obgleich über die Welt selbst nicht geringe Meinungsverschiedenheiten unter ihnen bestehen. Denn Pythagoras nimmt nur eine Welt an: andere sagen, es gäbe unzählige Welten, wie Demokrit berichtet, dem das Altertum die größte Autorität in der Naturwissenschaft zuerkannte. Aristoteles wagt den Satz: Die Welt war immer und wird immerfort sein. Demgegenüber ver-

tritt Platon die Auffassung: Die Welt hat zwar nicht immer bestanden, sie wird aber immerfort sein. Viele Autoren aber bezeugen in ihren Schriften: die Welt hat nicht immer bestanden und wird auch nicht für immer sein."

Angesichts dieses Kampfplatzes geistiger Streitigkeiten fragt Ambrosius: "Wo finde ich nun den wahren Sachverhalt, da die einen die Welt selbst für Gott halten, insofern ihr nach deren Dafürhalten anscheinend göttlicher Geist innewohne, andere deren Bestandteile, wieder andere beides zugleich? Da kann man doch weder von der Gestalt der Götter, noch von deren Zahl, von deren Wohnsitz, oder Leben oder Tun eine Vorstellung gewinnen! Nach der Welt zu urteilen, müßte man sich Gott kreisend, rund, glühend, in gewisse Bewegungen versetzt, bewußtlos, und fremder Bewegung, nicht der eigenen folgend denken."

Diese Darlegungen geben Anlaß, das im 1. Kapitel dieser Untersuchung zur geistigen Mentalität des Ambrosius Gesagte noch einmal aufzugreifen und zu vertiefen. Das Mißtrauen des Ambrosius gegenüber der Philosophie entspringt keinem primitiv-naiven Affekt; es ist auch nicht hinreichend in der nüchtern pragmatischen Natur des Römers begründet; es handelt sich auch nicht, wie v. Campenhausen meint, "um konventionelle Ausfälle gegen die Philosophen und ihre Weisheit"(5). Ambrosius schöpft eben nicht, wie v. Campenhausen annimmt, "ungescheut aus den Quellen der Antike"(6). Eben weil Ambrosius als fertiger Mann in das Licht der Geschichte eintritt, sind wir über die Ereignisse, die vor seiner Wahl zum Bischof liegen, weniger informiert. Ambrosius selbst betrachtet das Ereignis vom 7.12.373, als er zum Bischof geweiht wurde, als einen Bruch mit seiner Vergangenheit; Paulinus, dem wir auf Veranlassung des hl. Augustinus die erste Lebensbeschreibung des Ambrosius verdanken, und die Kirchenhistoriker bestätigen die Selbstdarstellung des Ambrosius. Diesen Bruch bestreitet v. Campenhausen.

Auch Ambrosius ringt um eine seine geistige Existenz tragende Erkenntnis. Auch für ihn gibt es einen echten Abschied von der Philosophie im Sinne des "intellectus quaerens fidem." Besonders das erste und sechste Buch des Exameron geben die geistige Erfahrung des Ambrosius wieder, der sich rückschauend noch einmal den von der Weisheit dieser Welt angebotenen Interpretationen stellt, um dann in seiner weiteren Darlegung nicht mehr mit der antiken Philosophie von der Welt her über Gott, sondern mit der Heiligen Schrift von Gott her über die Welt nachzudenken.

Gegen die falschen Kosmologien stellt nun "der heilige Moses, da er im göttlichen Geiste voraussah, daß solche menschlichen Irrtümer hervortreten würden und vielleicht schon hervorzutreten anfingen, an die Spitze seines Berichtes: 'Im Anfang hat Gott den Himmel und die Erde erschaffen.' So spricht er den Anfang der Dinge, den Urheber der Welt und die Erschaffung der Materie zugleich aus. Man sollte daraus erkennen: Gott war vor dem Anfang der Welt; oder Er ist gerade der Anfang des Weltalls, wie ja auch der Sohn Gottes auf die Frage: 'wer bist du?' zur Antwort gab: 'Der Anfang, der ich auch zu euch rede'. Und Er gerade hat den Dingen den Anfang ihres Entstehens gegeben; und Er selber ist der Schöpfer der Welt, nicht aber gleichsam an der Hand einer Idee bloß Nachformer der Materie, aus der er nicht nach freiem Ermessen, sondern nach vorgegebenem Muster seine Werke gestaltete."

Die Philosophie reicht Ambrosius nicht aus. Für ihn ist die Lehre von der Schöpfung wesentlich Glaubenslehre - "divino spiritu praevidens Moyses". Gott erschafft die Welt in der Zeit. Dieser fundamentale Satz ist ein Glaubensbekenntnis, also Wiedergabe einer Erkenntnis, die der Mensch sich nicht selber verschaffen kann; es handelt sich um eine Wahrheit, die wir empfangen.

Ambrosius kann die Welt und in ihr den Menschen nur unter dem Aspekt der Kreatürlichkeit verstehen. Gegenüber einer dualistischen oder monistischen Interpretation der Welt, zu der wir sonst genötigt werden, falls wir nicht auf eine Erkenntnismöglichkeit überhaupt verzichten wollen, wissen wir auf Grund des göttlichen Selbstzeugnisses um Gott als den Schöpfer der Welt und damit um die echte Wirklichkeit Gottes, der diese Welt transzendiert. Wir wissen aber auch um Gott als den Schöpfer der Welt, und damit um eine echte Wirklichkeit, um ein echtes Gegenüber dieser Welt. Die Schöpfung ist kein kosmischer Prozeß notwendigen Entströmens und Rückkehrens aus dem Göttlichen ins Göttliche wie im Platonismus; die Schöpfung ist ein personales Ereignis. Alles außer Gott ist Seiendes, das nicht in sich steht, sondern auf den Schöpfer relativ ist, "qui momento imperii sui hanc tantam pulchritudinem mundi ex nihilo fecit esse, quae non erat, et non extantibus aut rebus aut causis donavit habere substantiam"(7). Im Augenblick seines gebieterischen Wortes rief er diese so wunderbare Schönheit der Welt, die nicht war, aus dem Nichts ins Dasein und gab den Dingen oder Ursachen, die nicht existierten, ihren Bestand.

Aber Ambrosius begnügt sich nicht mit der Feststellung, daß sein Wissen um den Kreaturcharakter der Welt eine ihm durch die Offenbarung vermittelte Einsicht ist; er läßt sich, einmal in den Besitz dieser Erkenntnis gelangt, in eine Diskussion mit den dieser Glaubensbekenntnis widerstreitenden philosophischen Ansichten ein:

"Non ille (Moyses), ut atomorum concursione mundus coiret, serum atque otiosum exspectavit negotium neque discipulum quendam materiae, quam contemplando mundum posset effingere, sed auctorem Deum exprimendum putavit. advertit enim vir plenus prudentiae quod visibilium atque invisibilium substantiam et causas rerum mens sola divina contineat, non ut philosophi disputant validiorem atomorum conplexionem perseverantiae iugis praestare causam: iudicavit quod telam araneae texerent qui sic minuta et insubstantiva principia caelo ac terris darent, quae ut fortuito coniungerentur ita fortuito ac temere dissolverentur, nisi in sui gubernatoris divina virtute constarent. nec immerito gubernatorem nesciunt qui non noverunt deum, per quem omnia reguntur et gubernantur"(8).

Was wird hier von Ambrosius gesagt? Um nicht Rätsel durch Rätsel zu lösen, sondern um die Welt in ihrem Bestand und Fortbestand verständlich zu machen, muß der Satz gewagt werden: "Allein in Gottes Geist ruhen Wesen und Grund der sichtbaren und unsichtbaren Dinge". Daß die Welt sich zufällig aus Atomverbindungen zusammenfügt und eine nachhaltige Verbindung der Atome ihren Fortbestand bewirkt, erscheint Ambrosius auch von der Vernunft her unannehmbar. Der Zufall kann die Ordnung dieser Welt nicht erklären, müßten doch diese Prinzipien, "wie zufällig verbunden, so auch zufällig und aufs Geratewohl sich auf-

lösen, hätten sie nicht in der göttlichen Macht des Lenkers ihren Bestand."

"Fides quaerens intellectum!" Daß die Welt einen Anfang in der Zeit hat, ergibt sich für Ambrosius aus dem mosaischen Fundamentalsatz. Aber er bemüht sich dennoch, auch von der Vernunft her die Unmöglichkeit einer mit Gott gleichewigen Welt aufzuzeigen.

"Quomodo ergo coaeternum deo mundum adserunt et creatori omnium sociant etque aequalem esse disputant creaturam corpusque materiale mundi invisibili illi atque inaccessibili naturae divinae coniungendum putant, cum praesertim secundum suam sententiam non possint negare quoniam cuius partes corruptioni et mutabilitati subiacent, huius necesse est universitatem isdem passionibus quibus propriae portiones sunt obnoxiae subiacere?"(9) Ambrosius kann nicht begreifen, wie man die Welt für gleichewig mit Gott ausgeben kann, wie man dazu kommt, Schöpfer und Geschöpf gleichzusetzen, die materielle Körperwelt mit dem unsichtbaren und unnahbaren Wesen zu vermengen, "zumal sie aus ihrer eigenen Anschauung heraus nicht leugnen können, daß ein Sein, dessen Teile der Vergänglichkeit und Veränderlichkeit unterliegen, notwendigerweise auch als Ganzes denselben Mängeln wie seine Teile ausgesetzt und unterworfen ist".

Und Ambrosius besteht hartnäckig auf diesem Kreaturcharakter.der Welt, weil dieser allein ihm die Grundlage für einen personal interpretierten Bezug des Menschen zu Gott und die darin gegebenenen heilsgeschichtlichen Möglichkeiten bietet.

Darum lehnt er auch die Schattentheorie ab. "Nec otiose utique factum legimus quia gentiles plerique, qui coaeternum deo mundum esse quasi adumbrationem virtutis divinae, adserunt etiam sua sponte subsistere. et quamvis causam eius deum esse fateantur, causam tamen factam volunt non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est. adhaeret enim umbra corpori et fulgur lumini naturali magis societate quam voluntate arbitra. ... quomodo autem quasi umbra esse poterat, ubi corpus non erat, cum incorporei dei corporea adumbratio esse non potest? quomodo etiam incorporei luminis splendor potest esse corporeus?"(10) "Gewiß lesen wir nicht umsonst: geschaffen! denn gar nicht wenige Heiden, welche die mit Gott gleichewige Welt gern als Schatten der göttlichen Kraft hinstellen möchten, behaupten, sie bestehe von selbst. Obgleich sie zugeben, daß die Welt ihren Grund in Gott hat, wollen sie dennoch diesen Grund nicht aus seinem Willen und seiner Bestimmung abgeleitet wissen, sondern in der Art und Weise eines Schattens, der seinen Grund in einem Körperding hat. Der Schatten folgt ja dem Körper und der Strahl dem Licht mehr infolge einer natürlichen Zugehörigkeit als einer freien Willensbestimmung. ... Wie aber hätte die Welt wie ein Schattenwurf sein können, wo doch kein Körperding da war? Von der unkörperlichen Gottheit konnte doch kein Schatten fallen! Und wie könnte von einem unkörperlichen Licht ein körperlicher Glanz ausstrahlen?"

Eindeutig wird so von Ambrosius die personale Freiheit Gottes herausgestellt; ohne diese gibt es kein geschichtliches Handeln Gottes am Menschen, worin der Kern der alt- und neutestamentlichen Offenbarung besteht. Auch der Bestand der Welt ruht in dieser Freiheit. "Ex ipso prin-

cipium et origo substantiae universorum, id est ex voluntate eius et potestate ... per ipsum continuatio, finis in ipsum. ex ipso ergo materia, per ipsum operatio, quae ligavit atque constrinxit universa, in ipsum, quia et quamdiu vult omnia eius virtute manent atque consistunt et finis eorum in dei voluntatem recurrit et eius arbitrio resolvuntur"(11). Deutlicher kann die personale Transcendenz nicht zur Sprache gebracht werden: Gott ist "principium et finis". Das All dauert fort, solange Gott will. Es besteht durch seine Kraft. Es strebt zu einem Endziel zurück. Dieses Ende steht in Gottes Freiheit. Er entscheidet darum auch über Fall und Verfall des Universums. Die inhaltliche Fülle der Welt sieht Ambrosius nun wieder mehr mit Platon als eine Spiegelung der göttlichen Weisheit, Tätigkeit und Macht: "est enim hic mundus divinae specimen operationis ... hic mundus divinae maiestatis insigne est, ut per ipsum dei sapientia manifestetur"(12). Für Platon ist ja die sichtbare Welt Bild, und zwar Bild in seiner ursprünglichen Bedeutung als plastische Reproduktion handwerklich-künstlerischen Tuns. Ambrosius bleibt hier ganz in der Nähe platonischer Auffassung. "Dum opus videtur, praefertur operator ... ut cessante quoque operationis officio operis munus adpareat, ut aedificatio atque textura, quae etiam tacente artifice peritiam eius ostendant, ut operatori operis sui testimonium suffragetur"(13).

Es ist auffallend, daß Ambrosius bei aller inhaltlichen Nähe zum platonischen Εἰκών - Imago-Begriff diesen Terminus hier nicht anwendet. Der Εἰκών - Imago-Begriff ist bei Ambrosius bereits von der platonischen Anwendung abgelöst; er liest das Alte Testament mit den Augen Philons. Der Εἰκών - Imago-Begriff wird bei Philon und Ambrosius in den anthropologischen Bereich verwiesen; und auch dort, wie gleich gezeigt wird, mit wesentlicher Einschränkung. Die mittelalterliche Terminologie wird dann mit der Unterscheidung von vestigium und imago arbeiten, einer Unterscheidung, die Ambrosius schon bereithält.

Als Motiv der Schöpfung wird die Rühmung Gottes genannt: "dum opus videtur, praefertur operator - das Schauen des Werkes führt zum Lobe des Meisters".

2.

Gottes Schöpfungswerk steht im Zusammenhang mit Gottes weiteren Werken. Der ambrosianische Schöpfungsbegriff ist christlich, weil dieser Schöpfungsbegriff in seiner Klarheit und Verbindlichkeit von der Offenbarung entgegengenommen wird. Erschaffung bedeutet: "Qui est sine initio, initium omnibus dedit, ut quae non erant esse inciperent." Es handelt sich also einwandfrei um eine "Hervorbringung aus dem Nichts". Später wird dann Thomas von Aquin unterscheiden zwischen Erschaffung an sich und Erschaffung in der Zeit; erstere kann auch von der Vernunft, letztere nur von der biblischen Offenbarung aufgezeigt werden. Aber nicht wegen dieses Creatio-Charakters im Gegensatz zu jeder Art von Emanatio ist die ambrosianische Sicht der Schöpfung vom Christlichen her bestimmt. Die Sicht des Ambrosius von der Schöpfung ist deshalb eine christliche, weil er die Schöpfung als christusbezogen, als die in Christus zusammengefaßte Totalität der himmlischen und irdischen Dinge auffaßt. Christus steht für Ambrosius bereits am Anfang

der Schöpfung. "In diesem Anfang, in Christus, hat er Himmel und Erde erschaffen"(14). Das 15. Kapitel des Exameron zeichnet in Verbindung mit Johannes 1,1 und Paulus Kol. 1,16 diese kosmologische Rolle Christi als Urbild und Abbild, als Bestand und Ziel der Schöpfung.

Die Schöpfung ist christusförmig. Dabei liegt die kosmologische Bedeutung Christi für Ambrosius durchaus nicht auf der Linie philosophischer Logos-Spekulation des Platonismus, auch nicht auf der Linie Philons; die kosmologische Rolle Christi ist vor allem heilsgeschichtlicher Art. Daß es um diese Heilsperspektive geht und nicht nur um den Logos als zweite Person des inneren göttlichen Wesens, sondern um den in Gottes Ratschluß und Willen schon von Ewigkeit her sich erniedrigenden Gottessohn, der Menschensohn, der Fleisch werden wollte, um in seiner Person den Fluch der Sünde zu tragen und hinwegzutragen, der in der "Vorausnahme der Todesruhe im Leibe zur Erlösung der Menschen" entgegen der Strafandrohung das weitere Leben überhaupt erst ermöglicht, dafür spricht das Schlußkapitel des Exameron mit seiner großartigen Aussage über das Schöpfungsmotiv: "lego quod fecerit hominem et tunc requieverit habens cui peccata dimitteret. - Ich danke dem Herrn, unserem Gott, der ein solches Werk geschaffen hat, in dem er ruhen konnte. Den Himmel hat er geschaffen: ich lese nicht, daß er ruhte. Die Erde hat er erschaffen: ich lese nicht, daß er ruhte. Die Sonne, den Mond und die Sterne hat er geschaffen: ich lese nicht, daß er ruhte. Wohl aber lese ich, daß er den Menschen geschaffen und dann geruht habe, da er nun ein Geschöpf hatte, dem er die Sünden verzeihen konnte. - Aut forte tunc iam futurae dominicae passionis praecessit mysterium, quo revelatum est quia requiesceret Christus in homine, qui requiem sibi praedestinabat in corpore pro hominis redemptione secundum quod dixit: ego dormivi et quievi et surrexi, quoniam dominus suscepit me. - Oder es ging schon damals das Mysterium des künftigen Herrenleidens voraus; denn da wurde das Ruhen Christi im Menschen offenbar: er nahm sich nämlich die (Todes)-Ruhe im Leibe zur Erlösung der Menschen im voraus vor, wie er selbst bezeugt hat: 'Ich schlief und ruhte und stand auf, weil der Herr mich aufnahm'."(15)

Im Lukas-Kommentar findet sich dann der die Aussagen von Exameron integrierende Satz: "Non prodesset nasci, nisi redimi profuisset"(16).

Der Mensch als Zielpunkt göttlicher Barmherzigkeit - hier bewegt sich Ambrosius keineswegs mehr auf den gebahnten Wegen griechischer Philosophie, der die Vorstellung von bei der Schöpfung mitwirkenden Wesen nicht fremd war, sondern hier ist der entscheidende Überschritt zur christlichen Lehre vom Menschen vollzogen.

3.

Der Mensch nimmt innerhalb des im Kreaturcharakter gründenden Bezuges alles Seienden auf Gott hin eine Sonderstellung ein. Ihn zeichnet eine Sonderbeziehung zu Gott und den übrigen Geschöpfen aus. Sie findet ihre Rechtfertigung in dem spezifischen Imago-Charakter menschlicher Existenz. Dieser Imago-Charakter bestimmt ganz und gar das Wesen des Menschen und die gesamte anthropologische Dramatik in ihren drei Phasen als Ausgang aus Gott, als Abfall von Gott und als Rückkehr zu Gott.

Ambrosius unterscheidet sprachlich und sachlich zwischen imago Dei, dem Bilde Gottes, und ad imaginem Dei, dem Nach-Bild Gottes. Diese Unterscheidung wird von ihm in sämtlichen Schriften mit erstaunlicher Konsequenz durchgehalten. Was veranlaßt ihn zu dieser Konsequenz?

Imago Dei ist nur der Sohn Gottes. Er besitzt mit dem Vater die eine, gleiche, göttliche Natur und Vollkommenheit. Diese Gleichheit kann der Mensch nie erreichen. Unserem Bemühen ist nur eine Verähnlichung mit Gott möglich. Christus ist das Voll-Bild. Er stellt in sich die Herrlichkeit des Vaters ganz dar. "Solus Christus est plena imago dei propter expressam in se paternae claritatis unitatem". Der "gerechte Mensch" ist nur Nach-Bild Gottes; er ist dem Bilde Gottes, dem Logos, nachgeformt: "Justus autem homo ad imaginem Dei est."

Dieses "ad imaginem Dei" ist Wesensausdruck des Menschen. Wenn Ambrosius aber einschränkend sagt, daß nur der "gerechte" Mensch ad imaginem Dei ist, dann wird bereits deutlich, daß dieses ad-imaginem-Dei - Sein nicht etwas ist, was ohne weiteres als gesichert erscheint; die Gottebenbildlichkeit des Menschen steht vielmehr in der Dialektik des Gegebenen und Aufgegebenen zugleich.

Es ist hier festzuhalten, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Ambrosius nicht aus dem christologischen Bezug herausgelöst werden kann. Hierfür gibt es neben dem von der Sache her geforderten auch einen geschichtlichen Grund. Ambrosius steht noch inmitten der auch von ihm leidenschaftlich geführten Auseinandersetzung mit den Arianern. Kaum eine Schrift des Ambrosius ist von dieser heftig geführten Polemik frei. So bedrängend muß zu seiner Zeit die Gefahr einer nicht nur politischen, sondern auch geistigen Überwältigung durch den Arianismus gewesen sein! Die Diskussion mit den Arianern, in der es um die wesensgleiche Gottheit Jesu Christi mit dem Vater ging, zwang zu klarer Unterscheidung: "Sed qui sit imago dei audi dicentem: 'qui eripuit nos' inquit 'de potestate tenebrarum et transtulit in regnum fili claritatis suae, in quo habemus redemptionem et remissionem peccatorum, qui est imago dei invisibilis et primogenitus universae creaturae'. ipse est imago patris, qui semper est et erat in principio. denique imago est qui dicit: 'Philippe, qui videt me videt et patrem'. et 'quomodo tu', cum imaginem vivam patris viventis videas, 'dicis: ostende nobis patrem? non credis quia ego in patre et pater in me est? imago dei virtus est, non infirmitas, imago dei sapientia est, imago dei iustitia est, sed sapientia divina est et sempiterna iustitia est. imago dei solus est ille qui dixit: 'ego et pater unum sumus', ita habens similitudinem patris, ut divinitatis et plenitudinis habeat unitatem"(17). Auf die Frage, wer imago Dei sei, gibt Ambrosius die Antwort:Christus. Er belegt seine Auffassung mit Stellen aus dem Brief des Paulus an die Kolosser und dem Evangelium des Johannes und folgert dann: "Bild Gottes ist nur jener, der gesagt hat: 'Ich und der Vater sind eins', so dem Vater ähnlich, daß er die Einheit seiner Gottheit und Fülle besitzt."

Von Christus heißt es darum bei Ambrosius stets: "ille non ad imaginem, sed imago" - dieser ist nicht Nach-Bild, sondern Bild, "tu non imago, sed ad imaginem" - Du aber bist nicht Bild, sondern Nach-Bild. In der christologischen Diskussion mit den Arianern vertritt Ambrosius kühn die Ansicht, daß der Mensch nur als Nach-Bild des Voll-Bildes

Christi verstanden werden kann; er wird in seinem Wesen nur durch Christus ermöglicht; ohne Christus als Bild Gottes, ohne diesen Archetyp, wäre eine Erschaffung des Menschen ad imaginem Dei überhaupt nicht möglich: "Ergo Pater dixit: 'Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram'. In principio ipsius mundi Patrem et Filium esse audio, et unum opus cerno. Audio loquentem, agnosco facientem; sed et Patris et Filii unum imaginem, unam similitudinem lego. Similitudo haec non diversitatis, sed unitatis est. Quod igitur tibi usurpas, Filio Dei derogas; cum utique nisi per imaginem Dei, ad imaginem Dei esse non possis"(18). Hier wird die Mitwirkung des Sohnes bei der Erschaffung eigens hervorgehoben. Ebenso wird der Plural von "faciamus" im Sinne dieser Mitwirkung gedeutet: "Laßt uns den Menschen nach unserm Bild und Gleichnis machen ... Zu wem spricht Gott? Offenbar nicht zu sich selbst ... auch nicht zu den Engeln ... Vielmehr spricht er es zum Sohne."

Es liegt uns sehr viel daran, diesen christozentrischen Bezug der ambrosianischen Kosmologie und Anthropologie besonders herauszustellen. Seine Lehre von der Schöpfung kann nicht von der Person und dem Werk Jesu Christi abgelöst werden. Auch für Ambrosius ist die Schöpfung nur der äußere Grund für das eigentliche Thema und Motiv des seine Vorbehaltenheit im Schöpfungsakt gleichsam verlassenden Gottes, nämlich den Bund, die neue Partnerschaft zwischen Gott und Mensch, die durch die Gottebenbildlichkeit des Menschen möglich gemacht und in dieser realisiert wird: der Mensch ad imaginem Dei ist der innere Grund der Schöpfung.

Auch die Naturauffassung des Ambrosius wird von diesem personalen Bezug zwischen Gott und Mensch her bestimmt. Obwohl das Naturgefühl des Ambrosius besonders stark entwickelt ist - man zählt allein im Exameron 324 Anspielungen auf die Natur (19), verläßt Ambrosius schnell die Einzelschilderung, indem er die sichtbare Welt mit einem Netz von Beziehungen zur übersinnlichen Welt überspannt. Der neue Glaube mit seinen Heilstatsachen leuchtet ihm aus allem, was ihn umgibt, entgegen. In seiner lyrischen Poesie wird ihm die Natur zum Sinnbild personaler Bezüge. Christus wird die wahre Sonne genannt; er ist die Quelle des Lichtes; der morgendliche Glanz der Welt wird Symbol der menschlichen Seele; es möge Licht werden in unseren Herzen; die Seele möge Dämmerung nicht kennen; Scham möge sein wie das Morgenlicht; der Glaube wie strahlender Mittag (20).

4.

"O homo, ad imaginem dei factus!"(21) Der Vorrang des Menschen innerhalb der Welt beruht auf seiner besonderen Nähe zu Gott. Diese sprengt die Innerweltlichkeit. Durch den Menschen kehrt auch die Welt zu Gott zurück. Die Gottebenbildlichkeit begründet diese Durchsichtigkeit der Welt auf Gott hin und führt zur "Verflüchtigung" der Innerweltlichkeit des Menschen. Denn es ist zu fragen, ob die Gottebenbildlichkeit den ganzen Menschen ergreift. Damit ist die Frage nach dem Träger der Gottebenbildlichkeit gestellt. Auf Grund seiner geistigen Ursprünge ist zunächst wohl keine andere Antwort von Ambrosius zu erwarten, als daß nur die Seele des Menschen Träger der Gottebenbildlichkeit sein

kann: "non ergo caro potest esse ad imaginem dei, sed anima nostra, quae libera est et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illuc vagatur, quae considerando spectat omnia. ecce nunc sumus in Italia et cogitamus quae ad orientales partes spectare videantur et cum illis versari videmur qui in Perside sunt constituti et illos videmus qui degunt in Africa, si quos cognitos nobis ea terra susceperit, sequimur proficiscentes, inhaeremus peregrinantibus, copulamur absentibus, adloquimur separatos, defunctos quoque ad conloquium resuscitamus eosque ut viventes conplectimur et tenemus et vitae officia his usumque deferimus. ea igitur est ad imaginem dei quae non corporeo aestimatur, sed mentis vigore, quae absentes videt, transmarina visu obit, transcurrit aspectu, scrutatur abdita, huc atque illuc uno momento sensus suos per totius orbis finis et mundi secreta circumfert: quae deo iungitur, Christo adhaeret, descendit in infernum atque ascendit, libera versatur in caelo. denique audi dicentem: nostra autem conversatio in caelis est. non est ergo ad imaginem dei in qua deus semper est? sed audi quia ad imaginem dei. dicit Apostolus: nos itaque omnes revelata facie gloriam dei speculantes ad eandem imaginem reformamur a gloria in gloriam sicut a domini spiritu"(22).

Ambrosius argumentiert auch hier aus dem Glauben und aus der Vernunft. 2. Kor. 3,18 liefert ihm den Schriftbeweis. Die Immaterialität Gottes und der Seele werden für die innere Begründung herangezogen. Der Leib kann nicht gottebenbildlich sein: "Der Leib ist doch Erde! Dann wäre Gott wohl ein körperliches Wesen? Ist er denn gebrechlich wie der Leib und seinen Leiden unterworfen?"(23) Gott ist Geist, dem der Leib nicht ähnlich sein kann; denn er ist unkörperlich und unsichtbar, der Leib dagegen tastbar und wahrnehmbar(24). Der Leib ist dem Tier nachgeformt(25). Unser Leib ist an einen bestimmten Ort gebunden, das Tier dagegen ist sogar freier und schneller als der Mensch(26).

Nur die Seele kann sich auf den "vigor mentis", die Seinsmacht des Geistes berufen; ihr immaterielles Sein begründet ihre Offenheit und läßt sie in ihrer geistigen Erkenntnis und Freiheit Raum und Zeit überwinden. Diese Offenheit des geistigen Seins bietet für Ambrosius den Anknüpfungspunkt für die Nähe, die Verwandtschaft des menschlichen Wesens mit Gott. Darum ist dieser Text später auch für die Bestimmung der Inhaltlichkeit des ad - imaginem - Dei - Seins auszuwerten. Wenn aber nun das Wesen des Menschseins in diesem Imago-Dei-Charakter besteht und nur die Seele Träger dieser Gottebenbildlichkeit sein kann, dann erscheint der Leib des Menschen als von der Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen, und es gilt die Formel: homo = anima. Der Einfluß Platons und Philons zeigt sich handgreiflich bei folgendem, philologisch und exegetisch unvertretbarem Exkurs: "Da wir nun die Gottebenbildlichkeit der Seele erkannt haben, wollen wir jetzt überlegen, ob mit dem Ausdruck 'laßt uns den Menschen machen' die Seele gemeint sein kann. Doch vernimm auch dies, daß die Seele mit dem Namen 'Mensch' bezeichnet wird. Es steht nämlich in der Genesis geschrieben: 'Die Söhne Josephs aber, welche ihm in Ägypten geboren wurden, waren neun Seelen...' Viel passender heißt es im Lateinischen 'homo' und im Griechischen 'ἄνεῤῥωπος' für Seele, wobei die eine Bezeichnung von der humanitas, die andere von der Sehkraft herrührt; beide Bezeichnungen treffen zweifellos mehr für die Seele als für den Leib zu"(27).

Und so bleibt Ambrosius bei seiner Auffassung: "Nur die Seele ist gottebenbildlich und dem Herrn Jesus gleichförmig - "ipsa est ad imaginem dei conformis domini Jesu"(28).

5.

Ist nun der Leib wirklich bei Ambrosius als Träger und Stätte der Gottebenbildlichkeit ausgeschlossen? Darf die folgende Formulierung, mit der Ambrosius die Schilderung der menschlichen Vorzüge zusammenfaßt, nur auf die Seele Anwendung finden? "Pictus es ergo, o homo, pictus a domino deo tuo. bonum habes artificem atque pictorem. noli bonam delere picturam, non fuco sed veritate fulgentem, non cera expressam sed gratia. deles picturam, mulier, si vultum tuum materiali candore oblinas, si adquisito rubore perfundas"(29).

Vermischen sich an dieser Stelle vor dem geistigen Auge des Ambrosius die Vorstellungen von der Schöpfung als einem Spiegelbild Gottes und vom Menschen als dem Ebenbild Gottes, wenn er just im Zusammenhang mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen gegen täuschende kosmetische Mittel der Frauen Stellung nimmt? Es scheint so. Und begründet nicht auch Ambrosius das Verbot, Menschenblut zu vergießen, gerade mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen? Wird damit nicht ausgesprochen, daß auf Grund der Gottebenbildlichkeit der Seele auch der Leib und das leibliche Leben eine entscheidende Umwertung erfahren?

Ausdrücklich bezieht Ambrosius - "gegen Platon und seine Schule" - die Materie in die Erschaffung durch Gott ein, wodurch auch der Leib zu einem Werk Gottes wird. Und wenn Ambrosius den unversöhnlichen Antagonismus zwischen Leib und Seele sehr stark betont, so kommt dieser Antagonismus primär nicht im physischen Bereich des Menschen zum Zuge; er liegt doch wesentlich in der paulinischen Linie von σάρξ und πνεῦμα . In paulinischer Schau aber kann auch der Leib "pneumatisch" und die Seele "fleischlich" sein.

Das physische Band zwischen Leib und Seele wird von Ambrosius als ein außerordentlich inniges bezeichnet. "Quid autem tam proximum, quam caro animae? - Was steht sich so nahe wie der Leib der Seele? - Nonne caro animae fraterno quodam copulatur consortio? Nonne etiam menti nostrae affinis et propinquus sermo est?"(30)

Für die Innigkeit dieser Beziehung wählt Ambrosius den Ausdruck "nupta". "Wie angetraut hängt im Laufe dieses Lebens die körperliche Substanz der Seele an, "cui velut nupta adhaeret in istius vitae cursu corporalis substantia"(31).

Das dem Mittelalter vertraute Motiv von "Bruder Leib" und "Schwester Seele" klingt hier an. "Cognati sunt animae nostrae corporis sensus"(32).

Gewiß, auch Ambrosius spricht noch vom Leib als dem Gefängnis der Seele - "etsi anima superioris naturae tamen et ipsa lapsui potest esse obnoxia in corporis carcere constituta"(33). Diese negative Wertung erfährt der Leib bei Ambrosius jedoch vornehmlich im Zusammenhang der ursprünglichen Ausstattung des Menschen im Paradies und deren Verlustes durch den Fall. Wo aber dieser Zusammenhang nicht gegeben

ist, wie im Exameron, da preist er die einmalige Schönheit und Überlegenheit des menschlichen Leibes: "quod praestantius ceteris decore et gratia esse quis abnuat?"(34) An einigen Stellen des sechsten Buches erreicht die Sprache des Ambrosius einen poetischen Hauch. Die schöne Unbefangenheit dieses intimen Bandes zwischen Leib und Seele wird dann bei der Schilderung der verschiedenen Details des menschlichen Leibes sichtbar. Ambrosius macht es geradezu Freude, die Schönheit des menschlichen Leibes durch Aufzeigen der harmonischen Zuordnung ihrer Glieder in liebevoller Umständlichkeit aufscheinen zu lassen. Den menschlichen Mund schaut er als die Königsburg des menschlichen Leibes: "humani corporis regia, in qua sit licet quaedam quantitas portionis, forma tamen universitatis est(35). "Was aber soll ich vom Kuß des Mundes sagen, dem Zeichen der Zärtlichkeit und Liebe ... dem leuchtenden Wahrzeichen der Freundschaft und Freundlichkeit, dem treuen Ausdruck liebevoller Gesinnung. Daher brandmarkt der Herr an seinem Verräter gleichsam ein Verhalten unerhörter Art, wenn er spricht: 'Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn', d.i. das Wahrzeichen der Liebe verkehrst du in ein Kennzeichen des Verrates, in ein Anzeichen des Unglaubens? Dieses Pfand des Friedens mißbrauchst du zum Mittel der Grausamkeit? Nicht den Freund, welcher der Liebe Unterpfand reicht, sondern den Mörder, welcher sich wie eine Bestie des Mundes bedient, tadelt der Herr mit dem Ausspruch seines göttlichen Mundes. Auch das ist ein Vorzug von uns Menschen, daß nur wir den Gefühlen des Herzens mit dem Munde Ausdruck verleihen und so die heimlichen Gedanken des Geistes mit des Mundes Wort anzeigen können, Was anders ist demnach der Mund als das Heiligtum der Sprache, Quell der Rede, Palast des Wortes und Hort des Willens?"(36)

Die Auffassung des Ambrosius vom menschlichen Leib unterscheidet sich wesentlich von der Platons und des Platonismus. Betrachten diese philosophischen und spiritualistischen Lehren den Leib als Gefängnis und Strafe für die Seele, die einmal in der Sphäre der platonischen Ideenwelt glücklich war, aber durch irgendeine Schuld von ihrer Höhe in die Tiefe gestürzt ist, und nun im Körper gefangengehalten wird, von dem sie sich zu lösen hat, um wie vorher frei zu werden, so steht die Auffassung des Ambrosius hier hart dagegen. Auch der Leib hat ursprünglich teilgenommen an der Herrlichkeit, die der Seele im Paradies zuteil geworden war. "in hoc ergo paradiso hominem deus posuit quem plasmavit. intellege iam quia non eum hominem qui secundum imaginem dei est posuit, sed eum qui secundum corpus!"(37) Und Ambrosius betont ausdrücklich, daß der ganze Mensch, so wie er mit Leib und Seele einmal im Paradies weilte, auch mit Leib und Seele zum Paradies zurückkehren muß. Als von Gott geschaffener Materie, aus dem Nichts in das Dasein gerufen, fällt ihr in der Sicht des Ambrosius bereits dadurch ein bestimmtes Maß an Herrlichkeit zu; diese Herrlichkeit wird durch den Imago-Charakter der Seele noch gesteigert.

Gewiß ist auch für Ambrosius der Leib nicht imago und nicht ad imaginem Dei; aber er ist in den Glanz der Gottebenbildlichkeit, von der die Seele geprägt ist, einbezogen; die paradiesische Integrität des Leibes ist, was noch aufzuzeigen ist, eine Folge der Ausstrahlung dieser Gottebenbildlichkeit auch auf den Leib. Diesen Zusammenhang konnten vor-

christliche Philosophien freilich nicht erkennen, weil es sich bei dieser seinsmäßigen Überhöhung des Menschen mit Leib und Seele um ein großes Gnadengeschenk Gottes - "magnum munus dei"(38) - handelt, das sich der Mensch aus eigener Kraft nicht verschaffen kann.

Andererseits konnte auch Ambrosius nicht entgangen sein, daß die Philosophie der Stoa den platonischen Dualismus überwindet und auf Grund der συμπάθεια , die im Makrokosmos und im Mikrokosmos waltet, dem menschlichen Leibe einen höheren Rang zuweist, so daß der Imago-Charakter für den ganzen Menschen gelten kann.

Bei Platon kann nur Sichtbares εἰκών -imago sein. Die sinnenfällige Welt ist Abbild des Ideenkosmos. Der christliche Schöpfungsbegriff gestattet Ambrosius nicht nur die Übernahme dieses Urbild-Abbild-Verhältnisses Platons; auch der Leib kann entgegen dem platonischen Dualismus als von Gott geschaffenes und der Seele zugeordnetes Sein aufgewertet werden.

Nur gerät Ambrosius durch Philon in eine neue Schwierigkeit, weil nach diesem nur die Seele gottebenbildlich sein kann. Die platonische, philonische, stoische und biblische Sicht des Leib-Seele-Verhältnisses miteinander in Einklang zu bringen, konnte Ambrosius nicht gelingen. Indem ursprünglich hebräische Worte durch griechische Termini, die bereits bestimmte Bedeutungsinhalte aufweisen, übersetzt werden, wird eine Interpretation, die sich nur vom Urtext führen läßt, von vornherein erschwert.

Thomas von Aquin wird später, wenn auch er daran festhält, daß die Gottebenbildlichkeit nur der Seele zukommt (39), dennoch auf Grund der personalen Struktur menschlicher Existenz und der neuen durch Aristoteles gewonnenen Einsicht in die Einheit des menschlichen Wesens schließen, daß der Mensch als Person, als seelisch-leibliche Ganzheit ein Ebenbild Gottes ist (40).

Die mit dem Leibe verbundene Seele gleicht Gott mehr als die getrennte, weil die leibverbundene Seele, der konkrete Mensch also, eine größere innere Vollendung aufweist als die Seele für sich allein betrachtet (41).

6.

Uns ist ein Brief des Ambrosius an Horontian (42) erhalten, in dem erörtert wird, warum der Mensch, obwohl er doch alle übrigen Geschöpfe überragt, als letztes Wesen von Gott erschaffen wurde. Horontian hatte den Exameron des Ambrosius gelesen und dort diese Fragestellung vermißt. So bietet die Anfrage Horontians für Ambrosius einen Anlaß, zwei Jahre nach der Niederschaft des Exameron - der Brief an Horontian wurde etwa 389 geschrieben - damals offen gebliebene Fragen zu klären und die Gottebenbildlichkeit des Menschen näher zu erläutern. Dieser Brief ist für uns deshalb vor allem so wichtig, weil fast sämtliche Termini aus dem Problemkreis der Imago-Dei-Lehre hier ins Gespräch kommen.

Gleich im Eingang kommt Ambrosius zunächst noch einmal auf den Unterschied zwischen Glaubens- und Vernunftwissen zu sprechen: "Moveri te insinuasti mihi ... eius rei rationem de me requirere, quam et Moy-

ses siluerit, et ego non auserim attingere. Et forte oraculi interpres divini, consilio conticuerit; ne coelestis dispositionis arbitrum se et consiliarium praestare videretur; aliud est enim loqui quod infundebatur a Dei spiritu, aliud voluntatem Dei interpretari." Vielleicht hat Moses absichtlich geschwiegen, weil er hierüber kein Wissen von Gott empfangen hatte. Ambrosius unterscheidet die Selbstmitteilung Gottes von der menschlichen Interpretation seines Willens. Ambrosius beschränkt sich darum auf die Wiedergabe einer Vermutung: "quasi ex usu humano rationis seminaria colligentes, aestimamus posse ... opinari quoniam decuit hominem postremum creari". Dafür nun, daß es angemessen war, den Menschen als letztes Wesen zu erschaffen, sprechen drei Überlegungen:

Die Schöpfung gleicht einem Gastmahl, das Gott für den Menschen bereitet: "etenim qui convivium adornat ... utique omnia prius praeparat ... et tunc amicos ad coenam invitat. Prius ergo quae leviora sunt, parantur, et tunc rogatur honoratior. Unde et Dominus homini ante animalium caeterorum praeparavit epulas, tunc ipsum quasi amicum ad suum vocavit convivium; et vero amicum, quasi charitatis divinae participem et haeredem gloriae". Der Mensch nimmt eine Sonderstellung ein. Alles ist seinetwegen erschaffen. Der Mensch ist der Freund Gottes; er ist hineingenommen in das Geheimnis der göttlichen Liebe; Gottes Lebensfülle wird auch einmal sein Leben sein.

Die Schöpfung gleicht weiterhin einem Kampfplatz, den Gott für den Menschen zurüstet. "Quid est mundus, nisi quidam agon plenus certamium? ... Hujus agonis instaurator utique omnipotens Deus est. Qui igitur agonem suscipit in hoc saeculo nonne omnia praeparat quae agoni sunt necessaria: et tunc athletas vocat? ... Quasi athleta igitur postremus ingreditur in agonem ... Aut quasi amicum igitur praecedere debuerunt ministeria, aut quasi athletam praemia." Die Weltdinge haben eine zweifache Funktion für den Menschen, indem sie ihm für das tägliche Leben zur Verfügung sind, daß er sie gebrauche, oder aber - so die "coeli lumina" - in ihm die Hoffnung auf das ewige Leben wachhalten: "Praemia ergo hominis terrarum fructus sunt, et coeli lumina: illa ad vitae praesentis usum, haec ad spem vitae aeternae"(44).

Schließlich stellt Ambrosius folgende Überlegung an: In allen Dingen sind Anfang und Ende besonders vorzüglich; so beim Haus Fundament und Dach; auf dem Felde Saat und Ernte: "Ita ergo et coelum primo est conditum, novissimus homo, quasi quaedam coelestis in terris creatura. Nam et si corpore cum bestiis confertur, animo tamen coelestibus anummeratur; sicut enim portavimus imaginem terreni, ita portamus et imaginem coelestis. Quomodo non coelestis, qui ad imaginem et similitudinem factus est Dei?"

Ambrosius bezeichnet hier den Menschen als "quasi quaedam coelestis in terris creatura". Was heißt das? Zunächst ist die doppelte Einschränkung "quasi quaedam" zu beachten. Wenn Ambrosius den Menschen als ein "himmlisches" Wesen bezeichnet, dann kann dies einmal bedeuten, daß der Mensch etwas in seinem Wesen hat, das nicht mit der äußeren körperlichen Welt identifiziert werden kann. Darauf beruht die Unterscheidung von corpus und anima. Mit seiner Seele gehört der Mensch nicht zum tierischen Bereich. Damit ist natürlich noch nicht gesagt, daß

etwa die Seele von der gleichen Seinsart wäre wie die "himmlischen" Wesen. Ambrosius unterscheidet den sogenannten Luft- und Wolkenhimmel - "caelum appellativum" - und den eigentlichen Himmel, den Sternenhimmel - "caelum verum". Dieser Sternenhimmel ist sichtbar; er besteht aus einer ätherischen Substanz subtiler Art - "aethereum corpus". Sie ist jedoch im Gegensatz zu Aristoteles keine fünfte, von den vier Elementen verschiedene, Seinsart. Der den Sternenhimmel umgebende Äther ist eine glühende Feuerzone, dessen vernichtende Kraft durch Wassermassen gehemmt wird. Über dem sichtbaren Luft- und Sternenhimmel erheben sich die Regionen des unsichtbaren Himmels, des "dritten Himmels". Ambrosius verlegt das Paradies in diesen "dritten Himmel", von dem Paulus spricht (45).

Das Paradies ist für Ambrosius eine bleibende Himmelsregion, "aber gleichsam nur das Grundgelaß, über welchem sich das eigentliche Himmelreich nach oben aufbaut, die untere Region des unsichtbaren Gesamthimmels, von der aus die Auserwählten, je nach Verdienst, in die verschiedenen höheren Regionen oder "Reiche" desselben früher oder später emporsteigen"(46).

Die Begründung nun, daß der Mensch mit seiner Seele zum "himmlischen" Bereich gehört, entnimmt Ambrosius einmal 1 Ko. 15, 49: "Wie wir das Bild des irdischen (Menschen) getragen haben, werden wir auch das Bild des himmlischen (Menschen) an uns tragen". Der erste Mensch ist hier Adam, der zweite ist Christus. Die vorhin erwähnte, "spes vitae aeternae" ist identisch mit der Anwartschaft auf den geistigen, verklärten, himmlischen Auferstehungsleib; diese Anwartschaft ist für uns bereits ein Besitz, durch den der Mensch zur "imago coelestis" wird.

Der Gegenwartscharakter dieser "imago coelestis" wird dadurch verstärkt, daß Ambrosius 1 Ko. 15, 49 liest: "ita portamus (also Präsensform!) et imaginem coelestis", obwohl es doch wohl lauten muß: "ita portemus (also Futurform!) ...", wie auch bei Merk (47) zu lesen ist.

Die zweite Begründung entnimmt Ambrosius Gen. 1, 27: "Quomodo non coelestis, qui ad imaginem et similitudinem factus est Dei?" Damit verläßt Ambrosius jede räumliche Vorstellung von "himmlisch". Die besondere Nähe zu Gott macht auch den Menschen zum "Himmel", d.i. zu einem Wesen, in dem Gott selbst Wohnung nimmt. "recte ergo in constitutione mundi primum coelum, et novissimum coelum, in quo quod ultra coelum est, Deus coeli est. Denique de eo magis accipitur: 'Coelum mihi thronus;' non enim Deus supra elementum sedet, sed in corde hominis. Unde et Dominus ait: 'Veniemus ad eum, et mansionem apud eum faciemus.' Principium ergo operis mundani coelum, finis homo." Mit diesen Sätzen berührt Ambrosius den geheimnisvollen Identitätspunkt zwischen Gott und Mensch, auf Grund dessen der Mensch ein gottebenbildliches Wesen ist. Der Mensch hat etwas in sich, was über den geschaffenen, sichtbaren Himmel des Schöpfungsbeginns hinausragt. Dieser Himmel gehört noch zur Welt, der Mensch übersteigt diese Welt - - "coelum de mundo, homo supra mundum: illud enim mundi portio, iste paradisi incola, Christi possessio. Coelum incorruptibile putatur, et praeterit; homo corruptibilis habetur, et incorruptionem induit: illius figura perit, iste quasi immortalis resurgit." Dieser Himmel ist noch ein Stück der Welt und darum vergänglich; obwohl er unvergänglich er-

scheint; der Mensch dagegen ist als Bewohner des Paradieses, als besonderer Besitz Christi unvergänglich, obwohl er vergänglich erscheint; die Gestalt des Himmels vergeht, der Mensch steht auf in Unsterblichkeit.

Was ist nun dieses "Etwas", das den Menschen zu einem die sichtbare Schöpfung transzendierenden Wesen macht? Ambrosius antwortet: "quod hominem Deus divinae fecit consortem naturae, sicut in Epistola Petri legimus. Unde non immerito quidam ait: 'Cujus et genus sumus'; dedit enim nobis de cognatione sua, et rationabilis scilicet naturae, ut quaeramus illud divinum, quod non longe est ab unoquoque nostrum, in quo et vivimus et sumus et movemur." Gott macht den Menschen zum Teilhaber seiner göttlichen Natur. Ambrosius greift einen Satz auf, den schon Paulus in seiner Areopagrede zu Athen als Zitat des Aratus und Kleanthes vorbrachte: "Wir sind von Gottes Geschlecht", und führt dann fort: "Wir wurden mit ihm verwandt. Er verlieh uns eine Vernunftnatur, auf daß wir jenes Göttliche suchen und finden, ist er doch keinem von uns fern, denn in ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir." Textkritisch ist zu bemerken, daß wir in der "editio Romana" statt "de cognatione sua", "de cognitione sua" lesen. Beide Lesarten sind vom Zusammenhang her möglich; lesen wir "de cognatione", dann fügt diese Aussage sich gut an den vorhergehenden Satz -, "cujus et genus sumus", indem es ihn erklärt; lesen wir dagegen "de cognitione", dann gehört diese Aussage zum folgenden Satz "et rationabilis scilicet naturae".

Nachdem Gott so den Menschen ausgezeichnet hatte, stellte er ihm, "quasi charissimo et domestico animanti", alles, was es in dieser Welt gibt, zur Verfügung; er sollte nichts entbehren von dem, was er zum Leben und zu einem guten Leben nötig hatte - "ut nullius indigeret quod esset necessarium vel ad vitam vel ad bonam vitam ... ut ... ad imitationem et similitudinem venerandi auctoris abundaret omnibus, atque in summa degeret copia, et vias sibi aperiret, gradusque admoveret, per quos ad coeli ascendat regiam".

Dieser Mensch erweckt das Staunen und die Bewunderung der übrigen Schöpfung. Der Grund liegt in der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Träger dieser Gottebenbildlichkeit ist der νοῦς : "Hic est νοῦς animae vigor, principatum animae et corporis sibi quasi rector vindicans. Quem etiamsi non vident animalia caetera, tamen reformidant; sicut nos Deum, quem non videmus, timemus". Dieser νοῦς ist die Kraft der Seele; er beansprucht als Lenker die Herrschaft über die Seele und den Leib. Wenn ihn auch die übrigen Lebewesen nicht zu sehen vermögen, so empfinden sie ihm gegenüber dennoch eine Scheu; so wie wir Gott, den wir zwar nicht sehen, aber dennoch fürchten. Darin besteht die Macht des Geistes, daß er sich die an Kraft stärkeren Lebewesen unterwirft, daß sie ihm wie einem König gehorchen und, da sie ohne Vernunft sind, seine Herrschaft anerkennen und sich jene Ordnung auferlegen lassen, welche die Natur nicht unmittelbar vorsieht. - "Hoc igitur mentis vigore, ... quo ... et validiora viribus animalia subjicit, ... ut certatim quasi regi obediant, ... et cum sint irrationabilia rationem agnoscant et disciplinam eam imprimant, quam natura non tribuit." In der Gottebenbildlichkeit nimmt der Mensch teil an der Herrschaft Gottes über die Welt.

Ambrosius beschließt den Brief an Horontian mit der Bemerkung, daß der Mensch - "quasi totius summa operis" - die Ursache der Welt ist; seinetwegen wurde alles geschaffen. Darum war es sinnvoll, daß der Mensch als "rex elementorum" zuletzt von Gott ins Dasein gerufen wurde. "Grund- und Schlußstein der Welt" ist der Mensch.

Gleichzeitig konnte aufgezeigt werden, wie die Aussage, daß der Mensch "quasi quaedam coelestis in terris creatura" ist, sich inhaltlich mit der Aussage "ad imaginem Dei factus" deckt.

7.

Diese theologische Definition des Menschen soll nun von ihrem Grunde her weiter entfaltet werden, indem wir die heilsgeschichtliche Verwirklichung der Gottebenbildlichkeit des Menschen ins Auge fassen, wie sie in den Schriften des Ambrosius zur Darstellung gelangt.

Zum besseren Verständnis haben wir vorher die Frage zu prüfen, ob Ambrosius auch eine metaphysische Definition des Menschen kennt. Diese Frage wurde schon zu Beginn gestellt und affirmativ beantwortet. Dieses Ja ist zu begründen. Wir verstehen dabei die metaphysische Definition im Sinne eines Gefüges innerer Strukturelemente und unwandelbarer Wesensverhältnisse; diese Definition stellt in ihrem Begriffsinhalt den Bezug zu Gott nicht ausdrücklich heraus, ohne diesen deshalb zu leugnen. Es wird sich gleichzeitig zeigen, daß dieses Ja zur metaphysischen Definition in der Sicht des Ambrosius einer Einschränkung bedarf.

"Homo enim definitur animal vivum, mortale, rationabile"(48). Ambrosius entnimmt diese Definition der philosophischen Überlieferung. Der Mensch als vernunftbegabtes Sinnenwesen besteht aus zwei Naturen. "Nam cum ex duabus naturis homo, id est ex anima subsistat et corpore, visibile per visibilia, invisibile per invisibile mysterium consecratur"(49). Leib und Seele sind zwei wesensverschiedene Substanzen: "anima, quae superior, quia anima vitam corpori tradit ... non sit ergo confusa operatio, quorum dispar substantia est: sed sit anima in corpore, ut vivicet corpus, hoc gubernet, illuminet"(50).

Der Körper ist aus vier Grundelementen zusammengefügt: Feuer, Wasser, Luft und Erde. "Quid enim tam diversum quam ignis et aqua, aer et terra ex quibus corporis nostri creatura consistit?"(51)

Damit lehnt Ambrosius eine monistische Auffassung des menschlichen Wesens ab. "Quid est itaque homo? utrum anima an caro an utriusque copula? aliud enim nos sumus. aliud nostrum, aliud qui induitur et aliud vestimentum"(52). Im Exameron (53) erklärt Ambrosius diese Unterscheidung näher: "aliud enim sumus nos, aliud sunt nostra, alia quae circa nos sunt". Ambrosius unterscheidet hier die gottähnliche Seele vom menschlichen Leib und dem, was um uns ist: "nos sumus, hoc est anima et mens, nostra sunt corporis membra et sensus eius, circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius adparatus." Ambrosius spricht gern vom Leib als Gewand und Umhüllung der Seele. Diese Unterscheidung ist wegen ihrer Konsequenz für Ambrosius wesentlich: "nec vereamur eum, qui potest carnem interficere, animam autem non potest, quia non timemus eum qui potest nostra furari, nos

autem non potest ... nos animae sumus, nostra autem membra sunt (vestimenta). servanda sunt quidem vestimenta, ne scindantur, ne inveterescant, sed ille magis qui his utitur servare se debet et custodire"(54).

Nun muß aber die Frage nach dem Wesen dieser "anima" gestellt werden. Vertritt Ambrosius eine trichotomische Auffassung des Menschen? Die vorhin herangezogene Stelle aus dem Exameron - "nos sumus, hoc est anima et mens" - scheint zunächst eine solche Dreiteilung des menschlichen Wesens anzuzeigen. Diese Vermutung wird dadurch verstärkt, daß wir in seinen Schriften häufig der Wendung begegnen: "ex anima et corpore constamus et spiritu"(55). In der Auseinandersetzung mit den verschiedenen philosophischen Anschauungen über das Wesen der Seele kommt er auch auf Critias und seine Schule zu sprechen: "Sanguinem esse animam dicentes, istam utique animam, qua vivimus, quae est sensibilis, non illam animam, quae rationabilis et intelligibilis interioris hominis aestimatur"(56).

Ambrosius unterscheidet also deutlich ein intelligibles und ein sensibles Wesen der Seele. Handelt es sich hierbei aber um zwei Seelen? Auf diese Frage gibt Ambrosius in einem Brief an Irenaeus eine klare Antwort: "Non duas animas, sed diversas qualitates unius animae comprehensas esse arbitror"(57). Daß es sich nicht um zwei Seelen, sondern um zwei Qualitäten derselben Seele handelt, wird auch durch folgenden Text belegt: "igitur huiusmodi divisionem teneamus, ut separemus quod est rationabile animae, cuius substantia divinus est spiritus, sicut ait scriptura: quia insufflavit in faciem eius spiritum vitae, esse autem in ea nutrimemtum quoddam vitale, quo hoc corpus animatur, esse etiam delectabile"(58).

Die eine Seele übt mehrere Funktionen aus. In ihrer Zuordnung zum Körper wird sie wirksam als vegetatives und sensitives Lebensprinzip: "nutrimentum quoddam vitale, esse etiam delectabile". Der diesen Funktionen zugeordnete Bereich bildet den "pars inferior" der menschlichen Seele. Ambrosius verweilt nicht lange bei der Analyse der inneren Strukturelemente unserer Seele; er eilt sofort zur ethischen Konsequenz: "Unde quoniam anima nostra διμερής est, hoc est bipertita, et rationale habens et inrationabile, quod dividitur per carnem et delectationis corporalis inlecebras ceterasque passiones corporis, qui iustus est vir rationabile animae suae ab inrationabili disiungere debet ac segregare"(59). Der Gerechte hat sich von dem Bereich des "inrationabile" zu lösen: "mortuo etenim homine caro corrumpitur, sensus pereunt, vox amittitur: remanet mens inmortalis incorpoream vitam recipiens"(60).

Das Hauptinteresse des Ambrosius gilt dieser geistigen Seite des Menschen: "Homo mens est, quae est rationis capax"(61). Diese bietet ihm ja die Grundlage für seine Lehre von der Gottebenbildlichkeit. Die religiös-praktische Veranlagung seines Charakters wirkt sich in Bezug auf die spekulative Durchdringung der metaphysischen Probleme negativ aus; hinzu kommt bei ihm die Enttäuschung über die widersprechenden Ansichten der Philosophen über das Wesen der menschlichen Seele. Ambrosius begnügt sich im wesentlichen damit, die Immaterialität der Seele aufzuzeigen: "non ergo sanguis anima, quia carnis est sanguis, neque aer anima, quia aliud est flatilis spiritus, aliud anima, neque

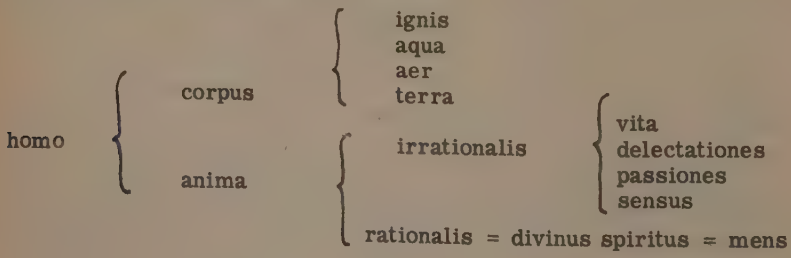
ignis anima, neque entelechia anima"- wir sehen, daß Ambrosius die verschiedenen Ansichten über das Wesen der Seele durchaus bekannt sind; diesen irrigen Anschauungen stellt er dann die seinige entgegen: "anima est vivens, quia factus est Adam in animam viventem, eo quod insensibile atque exanimum corpus anima vivificet et gubernet - die Seele ist etwas Lebendiges, damit sie den empfindungslosen und seelenlosen Leib mit Leben erfülle und lenke"(62).

Hier ist also die Rede von der einen immateriellen Seele und von zwei ihrer Funktionen, deren eine mit dem Tode erlischt, deren andere ein nicht an den Körper gebundenes Leben auch über den Tod hinaus zu entfalten vermag - "remanet mens immortalis incorpoream vitam recipiens"(63).

Obwohl Horontian die Frage nach dem Wesen der Seele zum ausdrücklichen Gegenstand eines anderen Briefes an Ambrosius macht, begnügt dieser sich wiederum damit, die Immaterialität der Seele aufzuzeigen: "Animae enim neque tactu aliquo comprehenduntur, neque visu corporeo videntur; et ideo praeferunt illius incorporeae et invisibilis naturae similitudinem, et supergrediuntur substantia sua corpoream et sensibilem qualitatem. - Die Seele kann mit keinem Gefühlssinn erfaßt werden; sie wird nicht mit dem leiblichen Auge geschaut; und darum zeigt sie Ähnlichkeit mit der unkörperlichen und unsichtbaren Natur Gottes; auf Grund ihres Wesens überragt sie die körperliche und sinnfällige Seinsweise"(64). Vom eigentlichen Wesen der Seele wird in diesem Brief dann weiterhin nur gesagt, daß diese "superioris substantiae" sei (65). Dieser "pars superior" hat bei Ambrosius verschiedene Bezeichnungen: einfachhin anima oder spiritus, νοῦς, mens, vigor mentis, rationale. Ambrosius zeigt eine besondere Vorliebe für die Bezeichnung νοῦς, ohne diesem Wort eine von den anderen Bezeichnungen unterschiedene Bedeutung beizulegen; im Gebrauch dieser Termini scheint er von seiner jeweiligen Vorlage abhängig zu sein (66).

Träger der Gottebenbildlichkeit ist nur die anima rationalis. Von dieser wird gesagt: "cuius substantia divinus est spiritus"(67).

Aus dem bisher Dargelegten kann folgendes Schema für die Struktur des menschlichen Wesens aufgestellt werden:

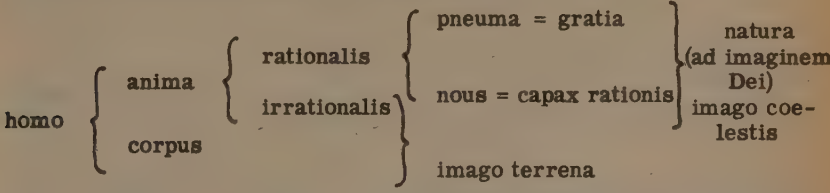


8.

Es ist nun folgende Frage zu stellen: Unterscheidet Ambrosius innerhalb des "rationale" der Seele eine mit Wesen und Existenz des Menschen notwendigerweise mitgesetzte und darum unaufhebbare geistige

Ausstattung von einer gewissermaßen "zusätzlich" gewährten ontischen und noetischen Überhöhung dieser Seelenpotenzen des Menschen?

Ambrosius hat sich eine solche Frage in dieser Form nie gestellt. Ganz in der Linie der griechischen Vätertheologie schaut Ambrosius noch zusammen, was unsere abendländische Theologie seit Thomas von Aquin unterscheidet. Ambrosius beschreibt primär die Seele in jenem konkreten Zustand, in den sie ursprünglich von Gott hineingeschaffen wurde. Das ist ihre Wirklichkeit. Das ist auch ihre Natur. "Natur" ist für Ambrosius kein ein für allemal festgelegter Begriff. Erst der jeweilige Zusammenhang läßt den Sinngehalt dieses Wortes hervortreten. Mit Natur kann bei ihm die Gesamtheit der geschaffenen Dinge gemeint sein, aber auch das einzelne Ding oder das Wesen dieses Dinges. Es kann damit der Leib gemeint sein oder die Seele; dabei kann die Seele in ihrem ursprünglichen Zustand gemeint sein oder die von der Erbsünde betroffene Seele oder die in ihrem Endzustand vollendete Seele. Der Mensch ist für Ambrosius vonNatur aus ein in der Gottebenbildlichkeit verfaßtes Wesen. Dieses ad imaginem Dei - Sein ist für ihn natürlich; der Mensch ad imaginem Dei ist, was dieser von Natur, von den Ursprüngen her ist. Unsere abendländische Theologie hat sich längst die scholastische Unterscheidung von "natürlich" und "übernatürlich" zu eigen gemacht. Die Problemstellung, die zu dieser Unterscheidung geführt hat, war Ambrosius noch fremd. Was die abendländische Theologie von ihrer scholastischen Terminologie aus als "übernatürlich" bezeichnet, betrachtet Ambrosius noch durchaus als "natürlich".



Dieser Unterschied zwischen patristischer und scholastischer Betrachtungsweise ist leider nicht immer beachtet worden und hat vermeidbare Differenzen auch kontroverstheologischer Art hervorgerufen.

So erklärt es sich, daß die Aussage des Ambrosius, daß der Mensch von Natur aus gut ist: "anima igitur secundum sui naturam optima est"(68), gültig sein kann, ohne dem Naturalismus zu verfallen; ebenso kann die Aussage, daß der Mensch von Natur aus eins ist durch die Ebenbildlichkeit mit Gott, Gültigkeit beanspruchen, ohne damit dem Pantheismus verfallen zu sein.

Der Terminus ad imaginem Dei ist für Ambrosius durch und durch theologisch bestimmt; allerdings nicht im Sinne einer theologia naturalis; Ambrosius kennt neben der konkreten Heilsordnung keine selbständige "natürliche" Ordnung. Damit erfährt aber die metaphysische Definition des Menschen ihre Einschränkung. Erstreckt sich nämlich die metaphysische Definition auf die unwandelbaren Wesensverhältnisse des zu erfassenden Gegenstandes, dann entgleiten ihr notwendigerweise bestimmte heilsgeschichtliche Verwirklichungsweisen menschlicher Existenz, die der inneren Struktur des menschlichen Wesens nicht notwen-

digerweise widersprechen müssen, die im Gegenteil der inneren Struktur des menschlichen Wesens zwar durchaus gemäß sind, ohne aber dem Menschen auf Grund dieser seiner inneren Struktur und der mit dieser gegebenen unwandelbaren Wesensverhältnisse irgendwie "geschuldet" zu sein.

Die heilsgeschichtliche Schau des Ambrosius schließt aber bestimmte mit der Geistnatur des Menschen unabdingbar gegebene Eigenschaften und Potenzen nicht aus. Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung sind Fähigkeiten des menschlichen Geistes, die sich in geminderter und gesteigerter Form bei ihm zeigen können, die aber niemals aufgehoben werden können, ohne daß damit der Mensch gleichzeitig sein Menschsein verliert. Mit der Immaterialität der Seele ist ihre Unsterblichkeit gegeben: "... anima tua pretiosa est. etsi caro mortalis, diuturna anima"(69). Darin besteht die Kostbarkeit jedes Menschen, daß er, unabhängig von der jeweiligen heilsgeschichtlichen Stufung seiner Gottebenbildlichkeit, mag auch sein Leib sterblich sein, in seiner Seele unsterblich ist. "Homines sumus, et esse nolumus temporales. Ex tempore coepimus, et sine tempore futuros esse nos credimus. Fieri nos optamus aeternos..."(70). Ambrosius ringt in diesem 5. Kapitel des an Kaiser Gratian gerichteten Buches "De fide" mit den falschen Auffassungen der Arianer, die die Philosophie mißbrauchen, um ihrerseits an dem Bekenntnis zur Gottheit Christi vorbeizukommen. Und Ambrosius argumentiert nun folgendermaßen: wenn schon dem Menschen die Unsterblichkeit zugesprochen werden muß, dann erst recht dem Sohne Gottes! Darum ist zu übersetzen: "Wir sind nur Menschen und geben uns als solche schon nicht mit einem nur zeitlich vorübergehenden Dasein zufrieden. Obwohl wir zeitlichen Ursprungs sind, glauben wir an ein künftiges Dasein ohne Ende. Ewig wünschen wir zu sein!"(71) Die "rationabilis natura" als Geistbesitz begründet so eine auch von Ambrosius im Verkehr mit den Nichtchristen seiner Zeit praktizierte Humanität: "homines sumus. omnes autem homines unius naturae partus sunt intra eius concepti viscera et uno foti atque effusi utero. unde nobis iure quodam germanitatis velut fratres conectimur ab uno patre conditi et una matre tamquam veterini fratres editi. et ideo cum simus rationabilis naturae suboles, tamquam veterini nos deligere debemus amore mutuo, non impugnare ac persequi"(72). Mit Recht vermerkt darum v. Campenhausen die zahlreichen persönlichen und gesellschaftlichen Bande, die Ambrosius mit der heidnischen Welt verknüpften, die er auch als Bischof keineswegs zerrissen hat. "Der Briefwechsel mit Symmachus zeigt Ambrosius immer noch als Glied des stadtrömischen Adels, und in der Hofgesellschaft von Mailand bilden sich neue Beziehungen, die gleichfalls nicht auf Glaubensgenossen beschränkt bleiben. Ambrosius findet sich ungescheut bei Gastmählern ein, an denen auch Heiden teilnehmen, ja er verteidigt diese Freiheit im Umgang gegen rigoristische Angriffe ausdrücklich und rechtfertigt sie mit dem Vorbild Christi, der sich ebenfalls nicht an die Gesunden wandte, sondern an die Kranken. Aber sie entspringt bei ihm auch ganz unmittelbar aus der Achtung vor der Persönlichkeit des Heiden. Der Heide kann durch seinen Eifer und seine Tugend Christen zum Vorbild dienen, so daß der Verkehr mit ihm auch unter diesem Gesichtspunkt nur zu begrüßen ist. So erscheint die Nachricht, daß bei der Bestattung des Ambrosius auch zahlreiche Heiden seinem Sarge gefolgt seien, nicht überraschend"(73).

Ambrosius ist jedoch an einer Entfaltung des Menschenbildes und einer von diesem Bilde geprägten Lebensordnung unter dem Aspekt einer philosophischen Theologie nicht interessiert. Auch die theologische Definition des Menschen ist bei Ambrosius heilsgeschichtlich bestimmt; sie überschreitet sowohl nach Erkenntnisart wie Erkenntnisinhalt die Möglichkeiten einer natürlichen Metaphysik und dieser zugeordneten natürlichen Theologie im Gegensatz zur Glaubens- und Gnadenordnung der übernatürlichen Offenbarung.

9.

Die bisher gewonnenen Einsichten sind zusammenzufassen und auf den Wesensgehalt der Gottebenbildlichkeit des Menschen anzuwenden, indem wir fragen, worin denn nun eigentlich letztlich der Gehalt dieses ad imaginem Dei-Sein des Menschen besteht. Womit haben wir es zu tun, wenn Ambrosius von der Seele als einer "superior natura" spricht, deren "substantia divinus spiritus est"?

"Non est ergo ad imaginem dei, in qua deus semper est - und die Seele sollte nicht ad imaginem Dei, gottebenbildlich sein, die Seele, der Gott immerdar einwohnt?" Ambrosius fragt, aber diese Frage ist bereits eine Antwort, und die Antwort kommt nicht nur aus der Sicht des Alten Testamentes; sie bezieht sich vielmehr auf die gesamte heilsgeschichtliche Verwirklichung: "non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra quae libera est, et diffusis cogitationibus atque consiliis huc atque illud vagatur, quae considerando spectat omnia ... ea ergo est ad imaginem dei, quae non corporeo aestimatur sed mentis vigore ...: quae deo jungitur, Christo adhaeret, descendit in infernum atque ascendit, libera versatur in caelo. denique audi dicentem: nostra autem conversatio in caelis est. non est ergo ad imaginem dei in qua deus semper est? Sed audi quia ad imaginem dei est. Dicit enim Apostolus: Nos itaque omnes revelata facie gloriam dei speculantes ad imaginem reformamur a gloria in gloriam sicut a Domini spiritu"(74). Hier rühren wir an den geheimnisvollen Identitätspunkt zwischen Gott und Mensch. Thomas von Aquin hat in der Summa Theologica II qu. 93 a. 4 diesen geheimnisvollen Identitätspunkt zwischen Gott und Mensch auf eine dreifache Stufung der Gottebenbildlichkeit hin entfaltet. Der Corpus dieses Artikels kann als Kommentar zum vorstehenden Ambrosius-Text dienen. "Der Mensch ist, da er auf Grund seiner Geistnatur als nach dem Bilde Gottes gestaltet betrachtet wird, insofern in höchster Weise nach dem Bilde Gottes geformt, als die Geistnatur Gott in höchster Weise nachahmen kann. Die höchste Nachahmung Gottes besteht aber für die Geistnatur in der Nachahmung Seiner Selbsterkenntnis und Selbstliebe. Darum kann man von einem Bilde Gottes im Menschen unter dreifachem Gesichtspunkte sprechen: Einmal insofern der Mensch die natürliche Eignung zur Gotteserkenntnis und zur Gottesliebe besitzt; und diese Eignung besteht in der Geistnatur selbst, die allen Menschen gemeinsam ist. Zweitens insofern der Mensch Gott im Aktvollzuge oder dem Gehabe nach, allerdings auf unvollkommene Weise, erkennt und liebt; dies ist das Bild der auf der Gnade beruhenden Gleichförmigkeit. Drittens insofern der Mensch im Aktvollzuge Gott auf vollkommene Weise erkennt und liebt; damit ist das Ebenbild der (ewigen) Herrlichkeit gemeint. Darum unterscheidet die Glosse zu Psalm 4, 7: 'Aufstrahlt über uns das Licht

Deines Angesichts, o Herr' ein dreifaches Ebenbild, nämlich das "der Schöpfung, der Neuschöpfung und das der Ähnlichkeit". - Das erste Bild findet sich also in allen Menschen vor, das zweite nur in den Gerechten, das dritte jedoch nur in den Seligen"(75).

Die Seele - und darin besteht ihr Wesen und ihre Kostbarkeit -! ist die offene Stelle des Menschen nach Gott hin, wo Gott mit seiner Wesensfülle und Wertfülle sich dem Menschen schenkt. In dieser Offenheit vollzieht sich die Vergöttlichung des Menschen; diese verwirklicht sich in der Dialektik von Gegebenen und Aufgegebenen, im geheimnisvollen Zusammenwirken von Gott und Mensch, wodurch das Bild Gottes im Menschen "gemalt" wird, der als "homo perfectus" Gott auf dieser Erde gleichsam gegenwärtig macht, so daß sich jede andere sichtbare Darstellung Gottes in Holz oder Stein erübrigt(76).

Wenn wir die Abschnitte 42 und 43 des Kapitels 7 aus dem 6. Buch des Exameron lesen, dann ersteht vor unserem geistigen Auge dieses Gemälde vom Menschen, in das Ambrosius Zug um Zug zeichnet.

Diese Vergöttlichung des Menschen ist gemeint, wenn Ambrosius von einem "Ruhen" Gottes im Menschen spricht; der νοῦς ist der Seelengrund; in ihm findet der geheimnisvolle Austausch zwischen Gott und Mensch statt; von ihm heißt es: "in quo deus semper est". Hier ist die eigentliche "Mitte" des Menschen; durch diese "Mitte" ist der Mensch überhaupt erst Mensch: in hac totus es, homo, quia sine qua nihil es! Darum heißt es in Abschnitt 42 und 43 des Kapitels 7 aus dem 6. Buch des Exameron: "Adtende inquit tibi soli, aliud enim sumus nos, aliud sunt nostra, alia quae circa nos sunt. nos sumus, hoc est anima et mens, nostra sunt corporis membra et sensus eius, circa nos autem pecunia est, servi sunt et vitae istius adparatus. tibi igitur adtende, te ipsum scito, hoc est non quales lacertos habeas, non quantum corporis fortitudinem, non quantas possessiones, quantam potentiam, sed qualem animam ac mentem, unde omnia consilia proficiscuntur, ad quam operum tuorum fructus refertur. illa est enim plena sapientiae, plena pietatis atque iustitiae, quoniam omnis virtus a deo est. cui dicit deus: ecce, Hiersusalem, pinxi muros tuos. illa anima a deo pingitur, quae habet in se virtutum gratiam renitentem splendoremque pietatis. illa anima bene picta est, in qua elucet divinae operationis effigies, illa anima bene picta est, in qua est splendor gloriae et paternae imago substantiae. secundum hanc imaginem Adam ante peccatum, sed ubi lapsus est, deposuit imaginem caelestis, quae intrare civitatem dei non potest ... et non intrat indigna imago et quae intrarit excluditur ... sed ille intrabit in eam cuius in fronte agni nomen scriptum est. anima nostra igitur ad imaginem dei est. in hac totus es, homo, quia sine hac nihil es, sed es terra et in terram resolveris ... quid igitur in carne praesumis, qui nihil amittis, si carnem amiseris? ... quam enim dabit homo commutationem pro anima sua, in qua non exigua sui portio, sed totius humanae universitatis substantia est? ... in hac pium divinae imitationis insigne."
Wenn wir die Unterscheidungen Thomas von Aquins aus qu. 93 a. 4 hier in Anwendung bringen, dann müssen wir sagen, daß Ambrosius unter dieser Gottebenbildlichkeit nicht die erste Stufe im Sinne der Geistnatur versteht, d.h. jener allen Menschen unverlierbar zugehörigen Fähigkeiten des Erkennens und Wollens; er will damit nicht nur eine analoge

Teilnahme des Menschen an der göttlichen Intelligenz zum Ausdruck bringen; ihm geht es vielmehr um eine Wesensgleichheit, bei Beachtung aller Schranken, die auch er durch dieses ad gezogen sieht; die Bezeichnung ad imaginem Dei beheimatet den Menschen bereits in der übernatürlichen Lebensordnung. Der Mensch wird durch diese Ebenbildlichkeit in eine besondere Beziehung zu Gott gebracht.

"Et ideo familiarem quamdam et domesticam deo demonstrat hominis esse naturam, id est rationabilis hominis, secundum quod ad imaginem dei creati sumus"(77). Der Charakter der familiaritas weist auf eine Gemeinsamkeit besonderer, gleichsam verwandtschaftlicher, zumindest vertraulich-freundschaftlicher Art hin.

Diesen personalen Bezug können wir von dem Imago-Charakter des Menschen, wie Ambrosius ihn versteht, nicht ablösen. Der innere Gehalt ist für ihn erst dann zum Ausdruck gebracht, wenn dieses Bild sein Gegenüber im lebendigen und persönlichen göttlichen Du gefunden hat, dessen Lebensfunktionen der Mensch in der Verwirklichung der Tugenden mit- und nachvollzieht: "Jene Seele wird von Gott gemalt", - der Mensch wird zum Bilde Gottes - "die in sich die strahlende Schönheit der Tugend trägt, in welcher der Abglanz der Herrlichkeit und das Bild der Wesenheit des Vaters ist; nur ein Gemälde nach diesem Bilde, das darin aufleuchtet, ist von Wert." Wenn Ambrosius dann unmittelbar anfügt: "nach diesem Bilde war Adam vor der Sünde; nach dem Fall aber verlor er das Bild des Himmlischen und nahm die Züge des Irdischen an", dann ist damit klar gesagt, daß es sich bei dieser Gottebenbildlichkeit nicht um jene handelt, die Thomas von Aquin zur ersten Stufung rechnet, die also allen Menschen gemeinsam ist.

Es ist wichtig, den personalen und ontologischen Grundgehalt der Gottebenbildlichkeit bei Ambrosius deutlich herauszustellen. Man kommt gelegentlich zu schnell überein, daß Ambrosius die Gottebenbildlichkeit in die Vernunft und in die Tugend verlege (78). Das ist aber nicht richtig. Bei Ambrosius ist durchaus noch die antike Bildvorstellung wirksam. Für diese ist "Bild" eine Ausstrahlung, ein Sichtbar- und Offenbarwerden des Wesens mit substantieller Teilhabe am Gegenstande"(79). Darum kann Ambrosius sagen: "habes ergo in tua substantia aliquid de imagine et similitudine dei, quod sit divinae simile imaginis"(80). - Der Mensch hat in seinem Wesen etwas, was ihn Gott ähnlich macht, so daß Gott irgendwie in ihm aufscheint. Hier ist der ontologische Grundgehalt der ambrosianischen Anthropologie zu suchen. Darum ist die Seele eine "habitatio caelestis"(81). Ambrosius spricht von Gott als dem Bewohner dieses Hauses - "digna domus tanto habitatore"(82). Bei der Gottebenbildlichkeit handelt es sich also um eine Teilnahme an der Natur und an der Vollkommenheit Gottes. Wenn Ambrosius von dem "Ruhen Gottes im Menschen" spricht, meint er diesen ontologischen Grundgehalt der Gottebenbildlichkeit. Dieser ontologische Aspekt wird von Dudden nicht genügend berücksichtigt. Agere sequitur esse. Dieses Prinzip gilt auch für Ambrosius. Der Anteilnahme an der göttlichen Natur entspricht eine Anteilnahme an der göttlichen Vollkommenheit, die sich in den Tugenden auswirkt; diese bedeuten eine Teilnahme an der göttlichen Weisheit und Heiligkeit und an der Herrschaft Gottes über die Erde.

Für Ambrosius beginnt der Mensch mit Adam. Die Gottebenbildlichkeit beginnt für ihn mit diesem ersten paradiesischen Menschen. Wenn wir den Inhalt der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit näherhin bestimmen wollen, haben wir uns mit diesem paradiesischen Zustand des Menschen zu befassen. Mit Origenes (83) weist Ambrosius darauf hin, wie in der hebräischen Sprache Adam - Mensch bedeutet und so im Schicksal Adams die Dramatik menschlicher Existenz überhaupt sichtbar wird, eine Dramatik, die uns alle betrifft: "cum illi dicit, tibi dicit"(84).

10.

In der Abhandlung "De paradiso" und in einem Brief an Sabinus hat Ambrosius ausführlich seine Auffassung über den paradiesischen Menschen niedergelegt. Zwischen dem Erscheinen von "de paradiso" und dem Zeitpunkt, da er diesen Brief an Sabinus schrieb, liegen viele Jahre (85). Sabinus hatte das Buch "Exameron" gelesen und erkundigte sich nun, ob Ambrosius auch etwas über das Paradies geschrieben und welche Ansichten er darüber hätte. Ambrosius schreibt ihm zurück: "Ego autem iam dudum de eo scripsi, nondum veteranus sacerdos"(86). Wenn wir beide Schriften miteinander vergleichen, dann ist leicht zu erkennen, wie in seinem Brief an Sabinus der Literalsinn zu Gunsten einer allegorischen Interpretation des Paradieses fast völlig verdrängt erscheint: "Ex quibus colligitur paradisum ipsum non terrenum videri posse, non in solo aliquo, sed in nostro principali, quod animatur et vivicatur animae virtutibus, et infusione Spiritus Dei. Denique Salomon in spiritu paradisum in homine esse evidenter declaravit"(87). Sicher hat sich mit zunehmendem Alter das Gefühl für die Schwierigkeiten einer literalen Interpretation des Paradieses verstärkt. Aber er gibt sie nicht völlig auf.

Im Gegensatz zur rein allegorischen Auslegung bei Philon und Origenes hält Ambrosius an der Realität eines lokalen, materiellen Paradieses fest. Dieses Paradies besteht nach Ambrosius auch heute noch. Er geht gleich zu Beginn seines Buches "De paradiso" davon aus, daß Paulus dieses noch bestehende Paradies gesehen habe (88). Das Paradies ist für Ambrosius zunächst kein seelischer Zustand, sondern ein kosmischer Raum. Die Diskussion über die historisch-lokale Realität des Paradieses bereitet auch Ambrosius nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Er kennt die Schwierigkeiten und zieht schon aus diesem Grunde eine allegorische Auslegung dem Literalsinn des biblischen Textes vor; für die Grundaussagen gibt er diesen Literalsinn jedoch nicht auf. Wenn auch der Mensch den Grund von allem, was geschehen ist, nicht einsehen kann - so schreibt er im zweiten Kapitel von "De paradiso", "so gibt es vieles, an dem wir nicht den Maßstab unserer Erkenntnis anlegen dürfen; vielmehr sind sie von der Höhe göttlicher Verfügung und Verkündigung zu beurteilen"(89).

Dem "himmlischen Menschen" entspricht ein "himmlischer" Ort(90). Im ersten Menschen lebt eine überquellende Fülle geistiger und körperlicher Kraft; esse und beatum esse, Sein und Selig-sein fallen bei ihm zusammen: "locus autem eius, in quo est plantatus, voluptas dicitur. unde et sanctus David ait: ex torrente voluptatis tuae potabis eos. legisti enim quia fons procedit ex Eden, qui rigat paradisum"(91). Am-

brosius schildert das Leben des paradiesischen Menschen als "admirabilis et beata"(92).

Dieses Leben war ein unverdientes "magnum munus"(93). Der Mensch erfreute sich der Seligkeit als eines Vorgenusses der ewigen Seligkeit: "in paradiso positus voluptatis, ut aeterna delectatione frueretur"(94).

13 mal spricht Ambrosius in dem kurzen Abschnitt 29 des 5. Kapitels von "de paradiso" über dieses Leben, das Adam erfüllt - "in quodam pignore vitae erat, quia habebat insufflationem dei, habebat ergo pignus immortalitatis, sed in umbra vitae positus absconditam vitam cum Christo in Deo vulgari quodam tactu et aspectu videre et capere non poterat". Im Paradies befand sich der Baum des Lebens. Dieses Leben stammt nicht vom Menschen. Es ist verborgen mit Christus in Gott. Es ist kein menschliches Leben, sondern göttliches Leben. Dieses Leben ist noch verhüllt. Es kann nicht mit den üblichen Kräften des Menschen erkannt und ergriffen werden. Was für ein Leben ist das? Bei Ambrosius heißt es nacheinander: vita, lignum vitae, vita absondita, umbra vitae, vita futura, pignus vitae. Ambrosius nennt an dieser Stelle das irdische Leben mit seinen materiellen Bedingungen; es wird charakterisiert als "Schatten des Lebens". Er erwähnt das zukünftige Leben, das Leben der Ewigkeit. Dazwischen liegt ein anderes Leben. Dieses Leben ist dargestellt im Baum des Lebens. Dieses Leben wird ohne nähere Bestimmung einfach Leben genannt; von diesem Leben wird dann weiter ausgesagt, daß es mit Christus in Gott verborgen ist; als übermenschliches, göttliches Leben entzieht es sich dem Zugriff des Menschen. Es wird gewährt. Von Gott. Dieses Leben ist Gnade. Hier berühren wir wiederum den geheimnisvollen Identitätspunkt zwischen Gott und Mensch; in diesem Leben geht es um eine geheimnisvolle unvorstellbare Weise der Teilgabe und Teilnahme am göttlichen Wesen, an seinem Leben. In Exameron VI, 7, 45 wird ja das Wesen der Gottebenbildlichkeit als Einwohnen Gottes in der Seele bezeichnet: "non ergo est ad imaginem dei, in qua deus semper est?" In dieser Art der Teilnahme am göttlichen Leben liegt die paradiesische "familiaris et domestica deo hominis natura"(95).

Als besondere Teilnahme und Teilgabe am göttlichen Wesen wird die Gottebenbildlichkeit zur Teilgabe und Teilnahme am Leben Gottes im Mit- und Nachvollzug seines Erkennens und Liebens gemäß der Natur des geistigen Seins: "certum est autem animae naturam esse pretiosam, quae ad similitudinem dei facta receptionem omnis virtutis admittit, utpote quae cognitionis supernae non sit fraudata consortio"(96). Darum liegt die erste Kostbarkeit der Gottebenbildlichkeit in dem "consortium supernae cognitionis".

"adiuncxit ad gratiam creaturae, ut mentem ipsam divinis informaret praeceptis et sapientiae instrueret disciplinis, quibus et cavenda nosceret et eligenda cognosceret"(97). Gott stattete den Geist selbst aus mit göttlichen Geboten und unterwies ihn in den Lebensregeln der Weisheit, damit er wisse, wovor er sich zu hüten, und erkenne, wofür er sich zu entscheiden habe. Adam wird also eine erhöhte Erkenntnisfähigkeit zuteil, nicht nur im Sinne einer Wissensausweitung, sondern auch einer anderen Erkenntnisart. Die Bemerkung des Ambrosius, daß der Mensch dieses göttliche mit Christus in Gott verborgene Leben,

von dem er sich zu nähren hatte, "vulgari quodam tactu et aspectu videre et capere non poterat", scheint auf eine Erkenntnis anderer Ordnung hinzuweisen (98). Die Frage geht also dahin, ob die Gotteserkenntnis, in der die Nahrung der Seele Adams bestand, Produkt eigener "natur"-gegebener intellektueller Befähigung war, oder etwas, was ihm von Gott her, und zwar unmittelbar, als Mitteilung, Eingießung, Schauung geschenkt wurde.

An einer anderen Stelle in "De paradiso" spricht Ambrosius von den in Christus verborgenen geheimen Schätzen, die wir nur ergreifen können, wenn er selbst sie uns enthüllt: "thesauros eius altitudinis et scientiae absconditos in Christo et occultos comprehendere non possumus, nisi quos ipse revelare dignatus est"(99). Für Thomas von Aquin kommt die paradiesische Erkenntnis zustande "per inspirationem internam ex irradiatione divinae sapientiae"(100). Unser Erkennen unterscheidet sich vom Erkennen Adams dadurch, daß wir, um zum Erkenntnisbild, zur species, zu gelangen, das Abstraktionsverfahren einschlagen müssen, wogegen Adam die Erkenntnisbilder unmittelbar von Gott in die Seele gesenkt wurden. Die "familiaritas cum Deo" Adams bestand also einmal darin, daß er mit einer Erkenntnisart begnadet war, die auf ein inneres Wirken Gottes, auf ein Erleuchten und "Sprechen" Gottes zurückging; in diesem Erkennen nahm er dann auch Gott wahr, und zwar klarer und überzeugender als wir es auf Grund der sichtbaren äußeren Dinge vermögen: "iusti enim faciem ad faciem videre, quia justi mens non solum deo prasens est, sed etiam cum deo disputat"(101). Es handelt sich nicht um ein Sprechen im üblichen Sinn: "quomodo loquitur deus? numquid voce corporea? non utique, sed virtute quadam praestantiore quam vox corporis potest esse fundat oracula. hanc vocem prophetae audierunt, hanc vocem fideles audiunt, impii non intellegunt"(102). Das alles ist nicht im materiellen Sinn zu verstehen. Adam steht als homo justus mit offenem Antlitz vor Gott. Er hat vor ihm nichts zu verbergen. Er kennt keine falsche Furcht vor Gott. Er steht vor ihm in der Unschuld seines Gewissens. Er weiß sich hineinbezogen in das verborgene Leben Gottes. Damit wird eine weitere Kostbarkeit der Gottebenbildlichkeit Adams ausgesprochen: die "consummatio virtutis".

"Requiescit in moribus humanis, quos fecit Deus ad imaginem suam"(103). Das Einwohnen Gottes in der Seele des Menschen entfaltet sich in dessen Wirksamkeit als Tugend. "Das Bild Gottes ist Kraft, nicht Schwachheit, das Bild Gottes ist Weisheit, das Bild Gottes ist Gerechtigkeit, und zwar die ewige Weisheit, die ewige Gerechtigkeit"(104). Der Mensch empfing durch den Geist des Herrn das vollkommene Leben und den höchsten Tugendgrad: "homo quoque spiritu domini perfectionem vitae consummationemque virtutis accepit"(105). Der Mensch erhält die königliche Herrschaft des Geistes, in deren Kraft er am dominium Gottes teilnimmt: "etenim cum deus hominem constitueret, et in eo mores et sensus plantaret, tunc motibus ejus inposuit regale mentis imperium, ut omnes sensus motusque hominis eius vigore ac potestate regerentur"(106). Der Leib gleicht nunmehr einem wohlgestimmten Musikinstrument. Die Seele nimmt den Leib in Dienst. Sie bringt die herrlichsten Töne hervor. Sie führt das Tugendleben harmonisch und wirksam zur reichsten Entfaltung. Früchte dieser paradiesischen beatitudo sind Friede, Freiheit, Freude: "iusti autem anima utitur corpore ut

instrumento aut organo, quae velut praeclara artifex quo vult obsequium corporis ducit et effingit de eo speciem quam elegit et eas quas voluerit facit in ea resonare virtutes, pangens nunc modulos castitatis, nunc modulos temperantiae, sobrietatis carmen, integritatis dulcedinem"(107).

Auch der Leib nimmt, wenn auch noch nicht in der Form der Verklärung teil an den Kostbarkeiten, die aus der Teilgabe und Teilnahme an diesem "übermenschlichen", göttlichen Leben dem Menschen erwachsen: "creavit hominem in incorruptionem quem ad imaginem sui fecit"(108). Adam besaß die Unsterblichkeit - "habebat ergo pignus immortalitatis"(109). Wie nach altem Glauben Unsterblichkeit das eigentliche Prädikat der Götter ist(110), so wird die Summe dessen, was die Gottebenbildlichkeit Adams ausmachte, mit Unsterblichkeit bezeichnet. Wir werden in dieser Untersuchung nochmals auf die Unsterblichkeit zurückkommen. Hier aber ist bereits festzuhalten, daß Ambrosius den Tod nicht als "natürlich" bezeichnet, etwa wie wir heute gewohnt sind, den Tod als "selbstverständliches" Faktum hinzunehmen. Gott hat nämlich den Tod nicht von Anfang an über den Menschen verhängt. Weil nicht ursprünglich, darum für Ambrosius auch nicht natürlich! "Non a principio Deus mortem instituit; mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam"(111). Die "incorruptibilis gratia" zieht Seele und Leib in die unzerstörbare Lebensfülle Gottes hinein.

All dies ist gemeint, wenn Ambrosius den Menschen daran erinnert, daß er ein Wesen ad imaginem Dei sei: "secundum hanc imaginem quae refulget, pictura pretiosa est"(112). Diese Seele trägt das heilige Siegel der Gottebenbildlichkeit "pium divinae imitationis insigne"(113).

Und Ambrosius faßt zusammen: "in hoc ergo paradiso hominem deus posuit, quem plasmavit ... posuit autem eum in paradiso solem in caelo exspectantem regnum coelorum, quemadmodum creatura exspectat revelationem filiorum dei"(114). Gott hat den Menschen ins Paradies gesetzt wie eine Sonne am Himmel, daß er das Himmelreich erwarte, wie ja die gesamte Schöpfung die Enthüllung der Söhne Gottes erwartet. Stolz(115) liest statt solem in coelo "solem in velo". Diese Lesart hebt noch mehr den Charakter des noch nicht Endgültigen, des noch verhangenen Glanzes heraus; aber "questa lezione però, se è bella e consona al contesto, non è suffragata dalla edizione Migne, nè da altre, neppure da quelle del Ballerini, ed ha contraria la quasi costante tradizione dei Codici"(116). Auch der erste Mensch lebte noch in Erwartung und Hoffnung endgültiger Erfüllung seiner paradiesischen Seligkeit. Adam besaß die perfectio vitae noch nicht als endgültigen Besitz - "etsi nondum peccator, non tamen incorruptae inviolabilisque naturae"(117). Dieses Ausstehen der endgültigen Erfüllung wird Thomas von Aquin später so ausdrücken: "cum Adam fuerit adhuc in via ad beatitudinem Deum per essentiam non vidit"(108). Der erste Mensch lebte noch nicht in der unmittelbaren Gottesschau. Obwohl "superioris naturae" war Adam noch immer auf dem Wege und nicht am Ziel. E. Peterson gibt in einer Studie über Irenäus den Grund an, weshalb Adam nicht homo perfectus im eigentlichen Sinn war. Adam war zwar nach dem Bilde Gottes geschaffen, aber dieses Bild ist ihm nicht gezeigt worden. Der Logos, nach dessen Bild Adam geschaffen wurde, war ja noch unsichtbar. Deshalb konnte Adam sündigen und als Folge davon sterben. Erst die Ankunft

Christi, und diese allein, gibt dem Menschen die Fähigkeit, homo perfectus d.h. vollkommenes Ebenbild Gottes zu werden. Der erste Mensch war gleichsam noch im Zustand der Kindheit, und auch seine übernatürlichen Gaben waren noch nicht voll entwickelt.

Die Sünde Adams bestand nach Ambrosius darin, daß dieser "anmaßend an sich reißen wollte, was er noch nicht empfangen hatte, um wie sein Schöpfer und Bildner zu sein"(119). "Temerariae ambitionis crimen incurrit, dum similitudinem divinitatis adfectat"(120). Ein Verbrechen vermessenen Ehrgeizes, herausgelockt durch den Neid Satans, der nicht ertragen konnte, daß der Mensch, dessen "Mutter, die Erde war", ein Wesen aus "Lehm und Vergänglichkeit", jene paradiesische Gottebenbildlichkeit erlangen durfte, die er selbst verloren hatte - darin sieht Ambrosius den Tatbestand der menschlichen Ursünde.

"Est igitur via prima, ut decipiatur, dum condicione sua maiora desiderat. Hic enim quidam conatus est industriae"(121). Morino kommentiert diesen Text sehr ausführlich, weil dieser ihm die Möglichkeit einer Interpretation anbietet, aus der heraus er auf den mystischen Charakter der paradiesischen Gottebenbildlichkeit schließen kann. Wie ist der Passus "hic enim quidam conatus est industriae" zu übersetzen? Morino: "se si interpreta: lo inganno mentre disidera cose superiori, perchè questo è proprio dell' attività, allora non se ne può affatto dedurre una stabilita passività mistica, se invece si interpreta: lo inganno mentre disidera cose superiori, perchè in questo vi possono essere dei tentativi di operosità, allora si può concludere che vi fosse per Adamo una legge che gli proibiva di tendere a cose superiori con gli sforzi personali"(122). Nach Morino liegt die Sünde Adams nicht im Verlangen nach höheren Gütern, die über seinen derzeitigen paradiesischen Zustand hinausgehen, also nicht im Verlangen nach Erfüllung seiner Sehnsucht im Offenbarwerden des Reiches Gottes und der mit diesem verbundenen wunderbaren Geheimnisse. Die Seligkeit des Paradieses sollte ja gerade dieses Verlangen nach der ewigen Vollendung wachrufen und wachhalten. Der Charakter der Sünde liegt vielmehr in der Art und Weise, wie Adam diese ewigen Güter zu erreichen suchte. Mit dem Satz "hic enim quidam conatus est industriae" wäre demnach eine bestimmte Art des Eiferns, der Aktivität, der Geschäftigkeit, eine Art des "Managertums", die gegen die paradiesische Lebensbedingung Adams verstieß, gemeint. Morino ist nun der Ansicht, daß das göttliche Gesetz, das für Adam im Paradiese galt, identisch ist mit dem Grundgesetz der Mystik überhaupt. Das Grundgesetz der Mystik ist die Passivität. Im mystischen Zustand begibt sich die Seele aller materiellen und sonstigen Hilfen; sie nimmt ihre Zuflucht im "reinen Glauben" und steigt mit dessen Hilfe allein zu Gott auf. Die Sünde Adams bestand darin, daß er mit eigener Tätigkeit, allein, aus eigenen Kräften und Mitteln erreichen wollte, was ihm noch nicht gegeben war; vor der Zeit wollte er erkennen, und unabhängig von Gott handeln: "ante usurpavit scire quam intellectum, quo vivificaretur accipere"(123).

Mit Gewalt wollte Adam erfahren, bevor er die Einsicht empfing, die ihn belebt hätte - hier spricht Ambrosius deutlich aus, wie Adam sich eigenmächtig, vor der Zeit, unabhängig von Gott an Lebenserfüllung verschaffen wollte, was ihm von Gott noch nicht zugestanden war.

Gottes Gebot, sich vom Genuß der Speise des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen zu enthalten, war nicht Willkür und hatte auch nicht den Sinn, nur den Gehorsam Adams zu prüfen; es war vielmehr ein Gebot, das mit der gesamten Lebensordnung des Paradieses verbunden war. Darum kann Ambrosius sagen: "deus quasi bonus medicus prohibuit ne Adam nocitura gustaret"(124). Wie ein guter Arzt hatte Gott Adam verboten, von Dingen zu kosten, die ihm schaden würden; wie Gott ihm geboten, von der Frucht des Baumes des Lebens zu essen, also teilzunehmen an dem ihm von oben her mitgeteilten und ständig erneuerten Leben, so hatte er ihm verboten, seinen Geist mit einer Speise zu nähren, die nicht jene war, die er von Gott empfing, die er sich vielmehr allein, durch eigene Geschäftigkeit zu verschaffen trachtete.

Die Seinsmöglichkeit und Lebensfülle des paradiesischen Menschen macht ihn zum "quasi deus". In dem abschwächenden "quasi" kommt das "ad" imaginem zum Ausdruck, die unaufhebbare Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf sowie der Gnadencharakter der Gottebenbildlichkeit des paradiesischen Menschen. Beides hebt aber seine Größe nicht auf; Gott hat den Menschen nur wenig geringer gemacht, als er selbst ist. "qui quasi dii erant, quibus dictum est: ego dixi: dii estis, sui gratiam perdiderunt"(125).

Unter allen lateinischen Vätern widmet Ambrosius dem ursprünglichen Zustand des Menschen, seinem Glück und seiner Schönheit sein besonderes Interesse. In der Darstellung des Lebensschicksals Adams im Paradies unterscheidet sich Ambrosius von der gesamten nichtchristlichen Überlieferung. Hier bricht das genuin Christliche bei ihm durch. Hier wird der eminent theozentrische Bezug seiner Anthropologie sichtbar. Der Gehalt der Gottebenbildlichkeit wird von der Offenbarung her bestimmt. Ambrosius ist keine Summation von Platon und Bibel. Mag die Philosophie auch den Imago-Begriff bereitstellen, so sind ihre Figuren und Motive doch nur Schalen, die er mit christlichem Inhalt füllt.

11.

Der Sündenfall Adams bedeutet für Ambrosius, daß der Mensch das Bild des "Himmlischen" verlor und statt dessen das Bild des "Irdischen" eintauschte. Mit Rücksicht auf den unmittelbar göttlichen Ursprung der Gottebenbildlichkeit, deren paradiesische Verwirklichung in einer besonderen Art der Teilnahme am Leben Gottes bestand, und mit Rücksicht auf die Verheißung ihrer eschatologischen Vollendung nennt Ambrosius den Menschen "imago coelestis". Es ist damit gleichzeitig eine personale Beziehung gemeint: der "homo coelestis" ist ja "familiaris cum Deo"; er ist der Mann Gottes; er ist ihm Vertrauter und Freund. Die Beziehung des Menschen zu Gott stellt nicht wie bei den Platonikern und Stoikern eine Phase im kosmischen Prozeß von seinsmäßiger Notwendigkeit dar; diese Beziehung ist für Ambrosius ein sittlicher Vorgang; dieser gründet in der freien Liebe Gottes zum Geschöpf und in der freien Entscheidungskraft des Menschen.

Auch den Menschen der Sünde sieht Ambrosius ganz und gar unter dem Aspekt der Gottebenbildlichkeit: "ubi lapsus est, deposuit imaginem caelestis, sumpsit terrestris effigiem"(126).

Der Verlust der Gottebenbildlichkeit besteht im Verstoßensein von der paradiesischen Gottbegegnung; der Mensch ist aus diesem mit Christus in Gott verborgenen Lebenszusammenhang herausgerissen: "grande igitur supplicium proici a facie dei. proiectus est Adam de paradiso"(127).

War der Mensch vorher "homo coelestis" auf Grund der "imago coelestis", so wird er jetzt zur "imago terrena". Der veränderte personale Bezug kommt zum Ausdruck durch die Bezeichnung: "imago terreni", Bild des Irdischen, "imago diaboli", Bild des Teufels. Dieses neue Bild zeigt die Züge einer Gegenfolie: "imago mortis", "imago peccati", "imago vitiorum"(128). Der Mensch ist aus dem Paradies herabgestürzt. Von seiner historisch-realen Auffassung des Paradieses aus begreift Ambrosius diesen Sturz zunächst in lokal-geographischem Sinn; die Erde, die Welt, dieses "saeculum", das vorläufig der Herrschaft des Teufels anheimgefallen ist, sind der neue Ort und die neue Zeit des seiner Gottebenbildlichkeit so schmählich verlustig gegangenen Menschen: "de quibus bonis, de qua beatitudine, de qua gratia in quam miseriam recidisti? dereliquisti vitam aeternam, et adtumulatus es morti, consepultus errori"(129). Der Verlust der Gottebenbildlichkeit greift tief in das Wesen des Menschen ein, so tief, daß Ambrosius sich ernsthaft die Frage stellt, ob der Mensch, der die Gottebenbildlichkeit verliert, überhaupt noch als Mensch existiert und ihm der Name "Mensch" als Ausdruck seines so veränderten Wesens zuerkannt werden darf: "magnum ergo opus dei es, homo, magnum est quod dedit tibi deus. vide ne quod deus tribuit amittas magnum illud munus, quod es ad imaginem dei, et hoc in te puniatur magis. deus enim non punit similitudinem suam, sed eum punit, qui ad similitudinem dei factus hoc quod accepit servare non potuit. punitur ergo illud quod ad similitudinem dei esse desistit, hoc est peccatum tuum. nam suam deus non damnat imaginem nec in illud incendium mittit aeternum, sed magis vindicat imaginem suam de eo qui imagini illi fecit iniuriam, ut per malitiam quod eras esse desineres et fieres mulus ex homine. vindicatur ergo imago, non condemnatur, vindicatur quasi expulsa, non condemnatur quasi rea. postquam enim peccasti, aliud esse coepisti, illud quod eras esse desisti. quomodo igitur punitur in te quod in te non invenitur? nam si inveniatur in te imago dei et similitudo, non supplicio incipis dignus esse, sed praemio. ita imago illa, qua ad imaginem et similitudinem dei factus es, non condemnatur, sed coronatur. condemnaris autem in eo quod ipse mutatus es, ut fieres ex homine serpens mulus equus vulpicula. his nos enim nominibus iam scriptura condemnavit, quia exuti caelestis imaginis ornamento etiam nomen hominis amittimus, qui gratiam hominis non tenemus"(130).

Ambrosius unterscheidet hier deutlich die Gottebenbildlichkeit von ihrem Träger. Kann dieser "bildlose" Träger noch als "Mensch" bezeichnet werden? Schon der bloße Nichtbesitz der Gottebenbildlichkeit macht den Menschen schuldig. Mit dem Fall hat der Mensch aufgehört zu sein, was er gewesen ist; und er hat seitdem begonnen, etwas anderes zu sein. Will Ambrosius wirklich einen Wesensunterschied zwischen dem homo coelestis und dem homo terrestris einführen, wenn er den Menschen nach dem Fall mit den Tieren vergleicht?

Ambrosius sieht den Menschen geschichtlich. Der Mensch ad imaginem Dei ist der "natürliche" Mensch. Der Sündenfall des Menschen ist für

Ambrosius gleichbedeutend mit dem Abfall von seiner Natur. Der Vergleich des gefallenen Menschen mit dem Tierreich bedeutet gewiß nicht, daß Ambrosius damit auf den Verlust des "rationale" im Sinne von Vernunfterkenntnis überhaupt im Gegensatz zur Sinneserkenntnis der anima inferior hinzielt; gemeint ist der Verlust der höheren, göttlichen, "übernatürlichen" Lebensordnung. Aber hier setzt eben die Schwierigkeit ein: Ambrosius kennt noetisch keine reine Vernunftordnung wie ontisch keine reine Naturordnung. Der Mensch hat das Geschaffensein mit allen Kreaturen gemeinsam. Darin kann also nicht das Besondere des Menschen liegen. Aber der Mensch ist in besonderer Weise Kreatur. Mit dem Menschen hebt ja etwas wesentlich Neues an. Darum setzt Ambrosius die Erschaffung des Menschen auch sehr merklich von dem Schöpfungswerk der Weltdinge ab, was auch in der Darstellung des biblischen Berichtes zum Ausdruck kommt. Der Mensch ist nicht nur als Kreatur, als erschaffenes Wesen, auf Gott bezogen, sondern als Mensch. "Die Gottebenbildlichkeit ist das Wesen des Menschen. Es ist nicht so, daß der Mensch zuerst etwas anderes wäre, dem dann der Stempel Gottes aufgeprägt würde, so etwa, wie der Mensch zuerst Mensch und dann später Beamter, Kaufmann, Arbeiter wird, ohne es wesentlich zu sein. Der Mensch kann den Beruf wechseln, eine neue Rolle in der Gesellschaft üben, Das ist aber mit der Gottesebenbildlichkeit nicht so. Sie ist ihm wesentlich"(131). Wodurch wird nämlich das Wesen des Menschen definiert? Besteht nicht gerade darin das Wesen des Menschen, daß er überhaupt nicht in der gleichen Weise wie untermenschliche Wesen "definiert", d.h. "umgrenzt" werden kann? Diese sind ja gerade dadurch "definiert", daß es ihr eigentliches Wesen ist, auf einen bestimmten Bereich der Wirklichkeit eingegrenzt zu sein. Das ist auch der Grund, weshalb beispielsweise das Tier nicht zur Teilnahme am göttlichen Leben erhoben werden kann, weil eine solche Erhebung die Aufhebung ihres Wesens als begrenzter Wirklichkeit bedeuten würde. "Die "Definition" des geschöpflichen Geistes ist seine "Offenheit" auf das Sein überhaupt: er ist Geschöpf, weil er die Offenheit auf die Fülle der Wirklichkeit ist, er ist Geist, weil er auf die Wirklichkeit überhaupt und schlechthin offen ist"(132). So Karl Rahner. Wegen seiner Geistigkeit und Transzendenz auf das Sein schlechthin kann der Mensch überhaupt erst in den Bereich der imago Dei gelangen. "Denn es ist das Wesen des Menschen gerade so, daß es da erfahren wird, wo Gnade erfahren wird, da diese nur erfahren wird, wo von Natur aus Geist ist. Aber auch umgekehrt: wo Geist in der faktischen Ordnung erfahren wird, ist er ein übernatürlich erhobener Geist ... Ohne eine zur Übernatürlichkeit offene Transzendenz gibt es keinen Geist"(133). Nicht schon die grundsätzliche Offenheit des Menschen als eines geistig verfaßten Wesens gibt für Ambrosius die Berechtigung zur vollen Eigenexistenz ab. Es muß die Erfüllung dieser Offenheit von Gott her dazukommen. Trennung von Gott ist für Ambrosius gleichbedeutend mit Verlust des Anspruchs auf das eigene Dasein. Gott ist das Leben. Verlust dieses Lebens ist Tod. Verlieh die Gottebenbildlichkeit im Paradies dem Menschen Anteil an diesem Leben, so ist der von Gott getrennte Mensch in Wahrheit tot, wenn er auch dem Leibe nach lebt. Und selbst die ewige Fortexistenz der Seele ist, falls diese verbunden ist mit gleichzeitigem Gottesverlust, d.h. mit der Verdammnis, ewiger Tod und nicht ewiges Leben.

Wenn Ambrosius so scharf formuliert: "gentiles non sunt et ideo non vivunt, sed mortui sunt"(134), dann geht es ihm nicht um Ja oder Nein der Zuerkennung "nackter" Existenz (135); es ist aber auch nicht ein rein ethischer Vorgang, dem keine Wirklichkeit zukommt. Was Ambrosius hier meint, kann man eben nicht mit der Unterscheidung von physischem und ethischen Tod einfangen. Ambrosius sieht das Sein entschieden differenzierter.

Ambrosius ist ausschließlich an jener Unsterblichkeit interessiert, die Einigung mit Gott bedeutet. Der Mensch der Gottebenbildlichkeit ist ein seinsmäßig überhöhtes und ausgeweitetes Wesen. So ist zu verstehen, wie Ambrosius dem gefallenen, dem gott-losen Menschen die Berechtigung, den Namen Mensch zu führen, absprechen kann. Gehört die Gottebenbildlichkeit mit der Teilnahme am göttlichen Leben zur "Natur" des Menschen, dann bedeutet Verlust dieses Lebens auch den Verlust eigentlichen Menschseins.

Dieser seinsmäßige Ausfall an göttlicher Lebensfülle wirkt sich auf den Gesamtbefund des gefallenen Menschen aus. Ambrosius zeichnet ein düsteres Bild. Wenn Ambrosius das Leben des gottfernen Menschen in seiner "Nichtigkeit" schildert, rückt er ganz in die Nähe neuzeitlicher Interpretation menschlicher Existenz, allerdings mit dem tiefgreifenden Unterschied, daß die Verfallenheit des Menschen an den Tod nicht seine letzte Aussage über den Menschen ist.

Ambrosius kennt ein "corpus draconis"(136) als Gegenüber zum "corpus Christi". Ihm gehören jene zu, die die Gottebenbildlichkeit eingebüßt haben, sie sind im eigentlichen Sinn bildlos; sie bilden die "membra diaboli"; sie sind die "portio diaboli"; ihr Anteil ist der Teufel.

Auch der Freiheitsbegriff des Ambrosius ist von der Gottebenbildlichkeit her bestimmt. Die Knechtschaft der Sünde ist für ihn die einzige wirklich drückende Knechtschaft; sie allein ist unerträglich; es kann sonst jemand äußerlich noch so frei erscheinen und dabei innerlich doch Knecht sein: "qui autem in peccato est, non potest dici liber, sed servus, quam gravia tenent vincula peccati"(137). Die Leidenschaft führt zur Knechtschaft: "servilis enim est omnis passio"(137a). Der Mensch ist "imago peccati"(138); die Sünde hat ihn aller Güter beraubt und ließ ihn nackt zurück(139). Ohne den Schutz der Tugenden verfällt der Mensch der Furcht; er erliegt dem Genuß; er läßt sich durch Lockungen verführen; Zorn und Verzagtheit überwältigen ihn. "Wir sind ganz arm geworden, weil wir durch den Betrug der Schlange das kostbare Gewand der Tugenden verloren haben". Wir sind ausgeschlossen aus dem Paradies; wir haben das Vaterland verloren; wir sind in der Verbannung; ohne Schutz des Leibes, den vorher die Tugenden schützten, nachher die Vergehen entkleideten: "exclusi de paradiso, eiecti de patria, in exilium relegati, ipso quoque nudati corporis tegumento, quod antea virtutum saepta munibant, postea delicta nudarunt"(140).

Auf der Suche nach Sinnbildern für diesen Zustand findet Ambrosius die Nacht mit Schlaf und Traum. Darum spricht er von der "nox saeculi" und den "tenebrae istius mundi". Der gottlose Mensch schläft den "somnium hujus saeculi". Unsere Art zu leben ist nur ein Traum. Wie im Traum sehen wir und sehen doch nicht, hören wir und hören doch nicht; essend werden wir nicht satt, Glück wünschend beglückwünschen

wir doch nicht, und obwohl wir so eilen, kommen wir nicht an das Ziel; wir glauben, die Dinge zu besitzen und haben sie dann doch nicht - "nonne haec omnia sicut umbra praetereunt? ... nonne haec omnia falsa?"(141)

Die Verkehrung der Freude ist die tragische Erfahrung des zum Bild der Erde gewandelten Menschen: "Summum incentivum virtutis proposuit deus futurae beatitudinis delectationem; vehemens quoque calcar erroris delectationem esse diabolus excogitabat"(142). Die Abwesenheit der wahren Freude und die Verfallenheit an Scheinfreuden hängt also wesentlich mit dem Verlust der Gottesebenbildlichkeit zusammen.

Der Mensch, der in sich selber nichts ist, erfährt nicht die tranquillitas und securitas animae; in sich selbst kann er nicht Stand gewinnen; Weltstand und Selbststand, Selbstverständnis und Weltverständnis gewinnt er nicht aus sich selbst; der Mensch findet seine Mitte nicht in sich selbst; so kann er sich nicht selbst annehmen - "impius ipse sibi poena est"(143); er gelangt nicht in den Frieden mit sich selbst: er ist der "homo miser"(144), weil er nicht mehr teilnimmt an der eigentlichen Freude, die ihm nur aus der geheimnisvollen Zugewandtheit Gottes in der Gottebenbildlichkeit seines Wesens kommen kann.

Indem jedoch Ambrosius grundsätzlich am Imago-Charakter auch des gefallenen Menschen festhält, gesteht er dem Menschen etwas zu, was in ihm unaufhebbar vorhanden ist, etwas, das ad imaginem Dei werden kann. Das "rationale" der Seele wird auch durch Urschuld und Erbschuld nicht schlechterdings vernichtet. Die Offenheit des Menschen nach Gott hin kann nicht vernichtet werden; der Mensch ist "gottentsprungen" und darum gottsüchtig. Seine Maße sind nur am Ursprung und am Ziel abzulesen. Aber diese Offenheit vermag der Mensch selbst nicht zu füllen. Diese Leere ist seine Wunde. Wer heilt sie?

12.

"Si intellegas imaginem, videbis ad imaginem; homo enim non est imago dei, sed ad similitudinem factus est. alius est imago dei invisibilis, primogenitus universae creaturae, per quem facta sunt omnia. ille non ad imaginem, sed imago; tu non imago, sed ad imaginem. habes ergo in tua substantia aliquid de imagine et similitudine dei, quod sit divinae simile imaginis. propterea imago venit ad eum, qui est ad imaginem, venit et quaerit imago eum, qui est ad similitudinem sui, ut iterum signet, ut iterum conformet, quia amisisti, quod accepisti. insufflaverat enim tibi deus, ut inspirationis suae dono haberes gratiam, quam tibi tua culpa sustulerat. factus eras in animam viventem; audi quid dicat: non in carnem, sed in animam viventem. sed quia peccator signaculum tenere non potuit et in crimine positus non habebat quae dei sunt, sed quae hominum, propterea venit dominus noster Jesus Christus"(145).

Die Erlösung des Menschen durch den Gottmenschen Jesus Christus hat die Wiederherstellung seiner Gottebenbildlichkeit zum Ziel. Erneut sieht sich der Mensch an Christus verwiesen. Er kann von ihm nicht loskommen. Zwischen dem, der Bild ist, und dem, der Nach-Bild ist, besteht nicht nur eine Verhältnisgleichheit in dem Sinne, daß wie der Logos vollkommenes Bild Gottes ist, so auch der Mensch - wenngleich nur un-

vollkommen - Bild Gottes ist; es besteht vielmehr eine Kausalbeziehung zwischen dem, der "imago" und dem, der "ad imaginem Dei" ist, wobei dieses "ad" dann gleichbedeutend ist mit "per": der Mensch erhält seine ursprüngliche und wiederhergestellte Gottebenbildlichkeit durch den, der schlechthin Bild ist. Weil nun diese besondere Beziehung zwischen Christus als dem vorzeitlichen und inkarnierten Logos und dem Menschen besteht, kommt das Bild, d. i. Christus selbst, zu dem, der Nach-Bild ist, und sucht den, der nach seinem Gleichnis geschaffen wurde, um ihn wieder zu zeichnen; der Mensch soll seine gottähnliche Gestalt zurückgewinnen; er hatte verloren, was er bei seiner Erschaffung als Gnadengabe empfangen; als Sünder konnte der Mensch das Siegel der Gottebenbildlichkeit nicht bewahren; da er im Zustand der Sünde nichts Göttliches mehr besaß, sondern nur Menschliches, deshalb kam unser Herr Jesus Christus.

Die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit vollzieht sich nach Ambrosius in mehreren Stufungen.

Der Sündenfall Adams hat ja eine kosmische und anthropologische Seite. Mit dem inneren Sündenzustand des Menschen verbindet sich gleichzeitig ein äußerer Vorgang. Wie die Vertreibung aus dem Paradies eine Folge des Sündenfalls war, so besteht Erlösung zunächst in der Wiedereinführung ins Paradies. Der durch den Sündenfall in die Welt hinabgestoßene Mensch fiel gleichzeitig aus der besonderen Nähe und Bergung Gottes und kam unter die Herrschaft Satans, des Fürsten dieser Welt. Die Erlösung hat nun insofern einen kosmischen Aspekt, als durch die Heilstat Christi die Herrschaft der Dämonen, des "corpus diaboli", gebrochen wird: der Mensch wird aus dem von ihnen beherrschten Kosmos hinausgeführt. In Christus erhält auch der Mensch Anteil an der grundsätzlich wiederhergestellten Souveränität Gottes über diesen Kosmos.

Sklaven babylonischer Gottheiten wurde das Bild des sie besitzenden Gottes in die Haut eingebrannt. Dieses dem Leibe eingebrannte Bild war Zeugnis ihrer Abhängigkeit und Zuordnung. Sie waren ein für allemal besonderer Besitz der Gottheit. Soldaten erhielten manchmal das Zeichen ihres Feldherrn aufgeprägt. So werden auch die Zeichen der Zugehörigkeit zum "corpus diaboli" als "imago diaboli", "imago mortis", "imago peccati", abgewaschen, ausgebrannt, damit das Bild Christi, nach dem der Mensch ursprünglich geschaffen war, wieder in die Seele des Menschen gezeichnet werden kann. Brachte die Sünde den Verlust der Gottebenbildlichkeit, den Verlust der Gottesnähe und Gottverbundenheit, so bedeutet die Menschwerdung des Logos die grundsätzliche Beseitigung dieser Trennung und Ferne. In der Menschwerdung des Logos wird die verloren gegangene Einigung von Mensch und Gott wieder Tatsache. Darum ist ja Christus die imago Dei schlechthin. Ihm gleichförmig werden, bedeutet, daß der Mensch zur Vollendung seiner Gottebenbildlichkeit gelangt. In der Auferstehung Christi wird die völlige Befreiung des Menschen aus der "captivitas hujus saeculi" offenbar, da die menschliche Natur über Teufel, Sünde, Tod und Welt siegt. Menschwerdung, Kreuztod, Auferstehung und Himmelfahrt Christi sind unter diesem Aspekt Phasen der einen Heilstat. Darüber hinaus geht es nicht mehr: die verklärte Menschheit des Erlösers thronend zur Rechten des Vaters außerhalb des dem Bösen zugänglichen Kosmos. Ambrosius sieht die Wiederherstellung der Gottebenbildlichkeit in Parallele zum Schöpfungsbericht

als Regeneratio, als neues Werden, neue Zeugung und Geburt, als neue Schöpfung.

Da Ambrosius an der historisch-konkreten, lokal gebundenen Auslegung des Paradieses festhält, erlangt der Mensch auf Grund der wiederhergestellten Gottebenbildlichkeit wieder Zutritt zum Paradies und den mit diesem verbundenen Lebensgütern. Damit gewinnt auch der Charakter des "Pilgerstandes" des Menschen eine größere Plastizität; diese Welt ist dem Menschen fremd; sie ist ja für ihn nicht der ursprüngliche Lebensraum; darum hat er diese Welt zu fliehen und im inneren Menschen bereits jenen ihm wiedergeschenkten Zustand zu verwirklichen.

Die zweite Stufung der uns von Christus zuteil werdenden Gottebenbildlichkeit geht weit über das hinaus, was wir im paradiesischen Urzustand empfangen haben. Durch Christus werden wir über Adam hinaus auf eine höhere Stufe der Gottebenbildlichkeit gebracht. Diese höhere Stufung besteht darin, daß die Gottebenbildlichkeit des Menschen zu einer Gleichgestaltigkeit mit dem Sohne Gottes im Sinne von Röm. 8,29 und I Kor. 15,49 wird. Wir fangen die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel auf und werden so zu demselben Bild gestaltet. In lapidarer Kürze faßt Ambrosius den Inhalt dieser neuen Gottebenbildlichkeit zusammen: Der Mensch wird durch die Gnade das, was Christus von Natur aus ist(147). Es kam der Herr, um die ursprüngliche Ausstattung wiederherzustellen, ja, diese zu vermehren: "reformandum est ante quod amissum est, postea conferendum id quod augendum est"(148). Ambrosius weiß, daß das, was Christus im Werk der Erlösung dem Menschen mitteilt, weit über das hinausgeht, was er im ersten Schöpfungsakt empfangen hat; darum formuliert Ambrosius kühn aus spontaner Verwunderung: "Felix ruina, quae reparatur in melius!(149) Amplius nobis profuit culpa quam nocuit - die Schuld hat uns mehr geholfen als geschadet"(150). Bei dieser Stufung der Gottebenbildlichkeit handelt es sich nicht nur um ein relativ höheres Vollendungsprinzip als im Paradies und in der Zeit der alttestamentlichen Offenbarung, sondern um das "absolute Vollendungsprinzip überhaupt"(151). "In adoptionem filiorum Dei assurgit humanum genus, habens in se quod ad similitudinem et imaginem Dei tributum est sibi"(152). Ausdrücklich vermerkt Ambrosius: "Plus est enim dei esse filium, quam possidere terram et consolationem"(153). Mehr als die unmittelbare Teilnahme an der göttlichen Natur kann es für die Gottebenbildlichkeit nicht geben; und ebenso kein höheres Maß als die Fassungskraft der menschlichen Natur(154).

Durch die Gleichförmigkeit mit Christus wird der Mensch etwas, was er vorher nicht war - "de sua virtute mihi impertiens facit eam (animam) esse quod non erat, ut dicat: vivo autem jam non ego, vivit autem in me Christus"(155). Ambrosius entwickelt die neue Lebensordnung im engen Anschluß an die paulinische Verkündigung. Der Mensch, der in Adam seine wahre Bestimmung verfehlt hat und der Sünde und dem Tode verfallen war, wird von Christus aus den durch die Sünde Adams geschaffenen Bindungen herausgelöst und in einen neuen Lebenszusammenhang gestellt. In Christus beginnt ein neues Menschsein. "Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht"(156). Die Gemeinschaft mit Christus bedeutet ein Hineingenommenwerden in sein Schicksal, ist also Todes- und Lebensgemeinschaft mit ihm "Wir alle, die wir in Christus hineingetauft sind, sind in seinen Tod hineingetauft

worden"(157). Was bedeutet dieses "in und mit Christus"? Ambrosius unterscheidet; es ist in diesen Texten nicht die Rede vom physischen Tod des Menschen; dieser tritt ja im Glaubensvorgang und im sakramentalen Taufgeschehen nicht ein. Wenn aber nun Paulus doch sagt, daß der Christ mit Christus gekreuzigt wird, mit ihm stirbt, mit ihm begraben und mit ihm auferweckt wird, dann ist diese Aussage nicht im psychologischen Sinn seelisch-geistigen Nacherlebens zu verstehen, auch nicht in einem ethischen Sinn, der zur Nachfolge ruft. Für Ambrosius ist wie für Paulus die Wirklichkeit differenzierter; wenn es sich auch nicht um ein physisches Gleichgestaltetwerden handelt, dann aber doch um einen Vorgang im Realen, Wirklichen. Christwerdung bedeutet, daß die heilenden, belebenden Kräfte Jesu Christi am Menschen wirksam werden, so daß in Wahrheit ein neuer Mensch entsteht; dieser Mensch ist mehr, als er zu sein scheint; er ist sich selbst und anderen ein Gegenstand des Glaubens und kann nur im Glauben verstanden werden. Das neue Leben Christi in der Unzerstörbarkeit des auferstandenen verklärten Leibes ist auch das Leben des Christen; es ist sein mit Christus in Gott verborgenes Leben. "Durch die Verbundenheit und gliedliche Gemeinschaft mit Christus strömen schon jetzt Leben und Herrlichkeit in ihn hinein...Von innen her wächst und reift bereits in diesem Äon ein neuer pneumatischer Leib heran. Wird auch der äußere, physische Mensch durch Drangsale aller Art aufgerieben, so wird doch der innere von Tag zu Tag erneuert. In stufenweiser Vollendung vollzieht sich in ihm dieser Verwandlungsprozeß"(158). Die Lehre des Ambrosius von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ist einfach nicht zu verstehen, wenn dieser Mysteriencharakter nicht mitgesehen wird. "In welcher Fülle von Gnade wirst du, o Mensch, erneuert! Du wirst gereinigt, und doch nicht gebrannt, gesund, und hast keine Schmerzen, neugestaltet, ohne aufgelöst zu werden, du empfängst den Todesstoß nicht, und auferstehst doch"(159). Diese regeneratio ist für Ambrosius eine Umformung, eine Veränderung, eine Umwandlung des alten, äußeren, irdischen, fleischlichen Menschen, der nun das Gewand der Gnade anlegt, der den neuen Menschen anzieht; das ist dann der Mensch ad imaginem Dei. Es ist der überweltliche Mensch, der himmlische Mensch, der schon hier auf Erden ein Bewohner des Himmels ist, der den Himmel in sich trägt. Diese Wiedergeburt macht die Menschen zu "quasi-dei, quasi filii Dei"(160). Der Mensch wird vergottet. Die Seele wird Wohnung des Hl. Geistes, Ziel der sich mitteilenden Liebe Gottes, von der ihr alles wahre Gute gereicht wird. Die Seele wird "civitas Dei", "tabernaculum Dei", "domus Dei", "templum Dei" genannt, durch deren Straßen, Hallen und Tore Christus schreitet. Christus zieht in die innersten Gemächer des Herzens - "in intima cordis secreta descendat", hier teilt sich der göttliche Logos dem Menschen ganz mit - deus verbum se ei totus infundit(161); Hier legt Christus sein Haupt zur Ruhe(162), und die Seele findet ihre "vera requies in Christo, in quo universorum fessa saecularibus praeliis corda requiescunt"(163). So vollendet sich der Bogen, der seinen Anfang nahm, als Gott den Menschen ad imaginem Dei schuf, um in ihm zu ruhen, um in ihm ein Gegenüber zu haben, an dem er seine Barmherzigkeit offenbarte - "praecessit Dominicae passionis mysterium"(164).

Christus wird das Leben der Seele, die Seele der Seele. Wie er selbst durch den Vater lebt, so leben auch wir durch ihn. "So belebt der Sohn

den Menschen, wie der Vater im Sohne den menschlichen Leib belebt"(165). Diese "continua et perpetua vivificatio"(166) bewirkt, daß das Leben des Menschen eine "vita superior" wird, eine "vita caelestis", eine "vita beata" und "vita aeterna". Es tritt eine Potenzierung der menschlichen Fähigkeiten ein in Bezug auf Erkenntnis, Wille, auch in Bezug auf den Leib. Die menschliche Erkenntnis wird überhöht; sie wird fähig, Gott und seine tief geheimnisvollen Güter zu erfassen und im praktischen Leben fruchtbar werden zu lassen. In den Tugenden gelangt das neue Leben zur Entfaltung als "vita beata", als Glück und Seligkeit des Menschen, als Beginn der "vita aeterna". Die Auffassung des Ambrosius von der Glückseligkeit des Menschen hebt sich von der philosophischen wesentlich ab. Zwei Merkmale charakterisieren seine Auffassung: "Non enim minuunt accidentia beatitudinem - die Abwesenheit äußerer Güter beeinträchtigt nicht die Glückseligkeit. Armut, Krankheit, Verbannung - irdische Schicksalsschläge können den "homo perfectus" nicht verwirren und um seine Freude in Gott bringen (167). "Non solum admiciculo non sunt ad vitam beatam corporis aut externa bona, sed etiam dispendio sunt"(168). Die äußeren Glücksgüter sind, statt behilflich zu sein, im Gegenteil, dem wahren Glück des Menschen zum Nachteil. Diese Glückseligkeitsauffassung des Ambrosius ist nur möglich, weil er um die letztmögliche Stufung der Gottebenbildlichkeit des Menschen weiß: Die höchstmögliche Vereinigung mit Gott als die Quelle der Seligkeit.

In der allegorischen Auslegung des Paradieses erscheint das Paradies nicht mehr als besonderer von Gottes Güte für den Menschen verfügter Ort der Freude; der Mensch selbst ist dieses Paradies: "Est ergo paradisus terra quaedam fertilis, hoc est anima fecunda"(169). Ambrosius übernimmt ja von Origenes einen dreifachen Schriftsinn: den buchstäblichen, historisch-grammatischen, den moralischen und den allegorisch-mystischen Sinn. In der Erforschung des moralischen und mystischen Sinns des Paradiesberichtes findet Ambrosius eine Möglichkeit, seine persönlichen Überzeugungen und Intuitionen gleichsam als intellektuelle Anschauung wiederzugeben. So wird für ihn das Paradies zum Sinnbild des inneren Menschen.

Ambrosius greift die philonische Interpretation auf und läßt den νοῦς der anima durch Adam und ihren sensitiven Teil durch Eva symbolisiert sein: "est etiam νοῦς tanquam Adam, est et sensus tamquam Eva"(170). Die Grundbefindlichkeit der Seele ist die Freude - "in Edem plantata, hoc est in voluptate quadam vel exercitata terra, in qua animae sit delectatio." Worin diese Freude besteht? "Erat fons qui inrigaret paradisum". Dieser in der Seele des Menschen aufquellende Strom ist Jesus Christus. Er ist die Quelle des ewigen Lebens - "fons vitae aeternae". Dieses Wasser spendet Leben und die Seele erblüht in ihren Tugenden; dieser Quell ist die göttliche Weisheit; aus diesem Quell strömen die Tugenden, die uns den Weg zum ewigen Leben weisen - "quae nos ad aeternae cursum dirigunt vitae." Die vier Ströme des Paradieses, Phiso, Geon, Gigris, Euphrat versinnbildlichen die vier Kardinaltugenden, prudentia, temperantia, fortitudo und justitia. Die fruchtbaren Bäume des Paradieses sind die verschiedenen aus diesen Grundtugenden sich entfaltenden Nebentugenden. Die Tiere des Feldes und die Vögel des Himmels sind unsere "motus irrationabiles", die "passiones

corporis" und die "inanes cogitationes". Dem Menschen bleiben Kämpfe nicht erspart. Die Schlange ist die "voluptas corporalis". Die körperliche Lust erregt die Sinne; der Sinn lenkt die ausgebrochenen Leidenschaften auf den Geist über: "delectatio enim sensum, sensus autem mentem captivam facere consuevit"(170). Wie jedoch Adam die Herrschaft über alle Lebewesen empfangen hat, so hat auch die Seele durch Christus die Fähigkeit, über die Leidenschaften des Körpers zu herrschen; sie kann und soll zur "digna imago" werden. Nicht jede Seele ist ein Paradies. Es geht Ambrosius um die "anima culta", die Formung und Bildung der Seele.

Der gottebenbildliche Mensch ist für Ambrosius der "homo perfectus": "Vir enim perfectus imago et gloria est dei"(170a). Die Tugenden sind die Stufen, auf denen sein Geist zum Himmel hinaufsteigt: "his ergo virtutibus velut gradibus quibusdam mens eius ascendit in caelum, et dei secreta cognovit"(170b). In der Verwirklichung der Tugenden besteht die Nachfolge: "imitatores enim Christi non propter spem boni sunt, sed pro amore virtutis". Die Liebe zur Tugend und nicht die Aussicht auf Lohn ist das Motiv seines Handelns: "non praemio ducitur ad perfectionem, sed perfectione consumatur ad praemium"(170c). Der Mensch der Gottebenbildlichkeit steht in der besonderen Bergung Gottes; auf ihn richtet sich die Liebe Gottes, die ihn überall in der Welt erreicht: "Primum igitur mundum creavit, deinde habitatorem mundi, cui totus mundus patria foret. Nam si hodie quocumque accesserit sapiens, ubique civis est, ubique sua intelligit, nusque se peregrinum, nusque se hospitem judicat; quanto magis ille primus homo totius mundi erat incola, et, ut Graeci dicunt, κοσμοπολίτης , opus Dei recens, confabulator assiduus, civis sanctorum, complantatus virtutibus, praepositus omnibus terrenis animantibus, marinis, volatilibus, totum mundem suam possessionem putat: quem Dominus tuebatur ut opus suum, neque ut bonus parens atque autor deserebat! Denique eo usque creatum fovit, ut abdicatum redimeret, eliminatum reciperet, mortuum passione Filii sui unigeniti resuscitaret. Est ergo hominis auctor Deus, et diligit opus suum operator bonus, nec derelinquit bonus Pater, quem etiam sicut dives paterfamilias censu propriae haereditatis redemit"(170d).

Was vom paradiesischen Menschen galt, gilt auch für den neuen Menschen in seiner wiedergeschenkten und vermehrten Gottebenbildlichkeit.

Wenn auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen eine seinsmäßige Teilnahme am göttlichen Leben ist, so gibt es dennoch eine dynamische Entfaltung durch zunehmende Angleichung an die Natur des Vorbildes, durch die Nachahmung seiner Vollkommenheit in der Realisierung der Tugenden und durch immer größeres Einswerden in der Liebe. Diese Angleichung hat eine negative und eine positive Seite. Erstere kommt zum Ausdruck in der "fuga saeculi". Hier glaubt man Platon zu vernehmen, wenn Ambrosius - Platon aufs Wort folgend - sagt: "Fuga malorum similitudo Dei est, et virtutibus imago Dei adquiritur"(171). Flüchten heißt: sich der Sünde enthalten, sich nach dem Bild und Gleichnis Gottes formen, unsere Kärfte auf die Nachahmung Gottes spannen, nach dem Maße unseres Könnens: "hoc est autem fugere: abstinere a peccatis, ad similitudinem et imaginem Dei formam adsumere, extendere vires nostras ad imitationem dei secundum mensuram nostrae possibilitatis"(172). Der mittelalterliche Mystiker Heinrich Seuse wird diesen

Bildungsweg des Menschen beschreiben als: "entbildet werden der Kreatur, gebildet werden in Christus, überbildet werden in der Gottheit." Die positive Seite dieser Angleichung: "Christus magnificatur in nobis" - in uns wird mehr und mehr seine Größe kund. Das Bild ist Christus. Die Seele macht mit jedem rechten Tun dieses Bild in seiner Größe offenbar. Mit der leuchtenden Farbe der guten Werke und durch eifernde Nachahmung seiner Tugend stellt sie sein Bild in sich dar. "Imago enim Dei Christus est et ideo si quid justum religiosumque fecerit anima illam imaginem Dei, ad cuius est similitudinem creata, magnificat et ideo, dum magnificat eam, magnitudinis eius quadam participatione sublimior fit, ut illam imaginem splendido bonorum colore factorum et quadam aemulatione virtutis in se videatur exprimere"(173).

Ambrosius geift die Lehre der antiken Psychologie von der gebärenden Kraft des Herzens auf und verwendet sie für das Fortleben des Logos im Herzen des Menschen: "secundum carnem una mater est Christi, secundum fidem tamen omnium fructus est Christus - Gibt es auch nur eine leibliche Mutter Christi, so ist doch in der Ordnung des Glaubens Christus die Frucht aller. Quaecumque enim crediderit anima et concipit et generat dei verbum et opera eius agnoscit - jede Seele, die glaubt, empfängt und gebiert das Wort Gottes und erkennt seine Werke"(174). Ambrosius kennt im Gegensatz zu Clemens von Alexandrien keine Spezialklasse von Gläubigen. Allen sind diese Stufungen der Gottebenbildlichkeit zugänglich. Gerade bei Ambrosius zeigt sich die Auswirkung der Gottesgeburt im Herzen der gläubigen Menschen durchaus im alltäglichen Leben. Die Verbundenheit, die aus dem gemeinsamen Besitz der Gottebenbildlichkeit entsteht, schafft eine neue Art von Nächstenschaft: "Non sanguinis necessitudo, sed virtutis cognatio facit proximos; quia non in carne ambulamus, sed in spiritu"(175).

Gern verwendet Ambrosius für den menschgewordenen Logos den Namen Jesus. Ambrosius weiß, daß das Wort Natur nur zu leicht mißdeutet werden kann; er mißtraut den Aussagen der Philosophie. Um zu erfahren, was Liebe konkret bedeutet, genügt nicht eine wissenschaftliche Definition etwa im Sinne "jemandem etwas Gutes tun", wobei unter dem, was gut ist, je so Verschiedenes, ja Entgegengesetztes verstanden werden kann; dagegen greifen wir nicht daneben, wenn wir uns an Jesus halten, an sein Wort und an sein Beispiel. Um diese persönliche Gewissenbildung aus dem Umgang mit Jesus geht es Ambrosius. "Es leuchte darum sein Bild in unserem Leben auf!" Er leuchte auf in unserer Liebe! Er leuchte auf in Werk und Tat! Soweit möglich, komme sein ganzes Bild in uns zum Ausdruck - "tota eius species exprimatur in nobis". Er ist unser Haupt; er ist unser Auge: durch ihn sehen wir den Vater; er ist unsere Stimme: durch sie sprechen wir zum Vater (176).

An dieser Stelle ist kurz die Lehre des Ambrosius von der Jungfräulichkeit darzulegen. Der Lobpreis ihrer Erhabenheit und Vollkommenheit steht in engstem Zusammenhang mit seiner Auffassung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen. Die Jungfräulichkeit ist eine Tugend, "welche die Natur nicht in den Bereich ihrer Gesetze eingeschlossen hat"; sie holt "aus dem Himmel das Vorbild, das sie auf Erden nachahmt"(177); sie ist "eine himmlische Lebensführung im menschlichen Leibe" und findet ihr Vorbild im menschgewordenen Gottessohn (178). Ambrosius unterscheidet klar zwischen "praecepta" und "consilia", zwischen Rat

und Gebot. Deshalb lehnt er auch die Ehe nicht ab (179). Es ist aber deutlich herauszustellen, daß für Ambrosius der Unterschied der Geschlechter nicht in die Gottebenbildlichkeit einbezogen wird. An einigen Stellen spricht Ambrosius von einer zweifachen Schöpfung des Menschen - "admonui ut intellegas geminam hominis generationem expressam: unam secundum imaginem dei. alteram secundum figmentum de luto terrae"(180). Der Sinn dieses Textes ist nicht ganz klar (181). Jedenfalls glaubt Ambrosius aus literarischer Treue den zwei Genesisberichten gegenüber einen zweifachen Schöpfungsakt des Menschen annehmen zu müssen. Nur der erste Bericht spricht von der Gottebenbildlichkeit. Als Ausstattung der Seele zeichnet sie sich durch das Fehlen der Sexualität aus.

Gregor von Nyssa behandelt diese Frage sehr ausführlich (182). Für Gregor ist die Verschiedenheit der Geschlechter etwas, was dem Bilde hinzugefügt wurde (ἐπιτεχνᾶται). Diese Verschiedenheit der Geschlechter ist ja Gott fremd (ἀλλότριον). Hierbei geht es Gregor nicht um die physiologisch-biologische Unterscheidung von Mann und Frau, auch nicht um das Fehlen der Fruchtbarkeit. Gemeint ist vielmehr die animalische Art der Fortpflanzung. Gott gab nach Gregor dem Menschen in Vorausschau des Sündenfalls eine Fortpflanzungsart, die mehr der animalischen Natur seines konkreten Wesens entspricht. So ist das sexuelle Leben in sich nicht schlecht. Aber es ist ein Abfall, ein Defekt, und gleichzeitig Quelle vieler Leidenschaften. Zweifellos hat diese Auffassung auch Ambrosius beeinflußt. Ebenso hat auf Ambrosius die Auffassung Philons von der androgynen Struktur des ersten Menschen eingewirkt. Der philonische erste Mensch ist für Ambrosius keine historische Figur, sondern mehr ein Bild des kommenden Christus, in dem es nach Gal. 3,28 weder Mann noch Frau gibt. Zu dieser Art der Nachfolge Jesu weiß sich der "homo perfectus", der das Bild Gottes möglichst vollendet in sich zur Darstellung bringen will, gerufen. Die Seele erreicht die letzte Stufung der Gottebenbildlichkeit, wenn ihr Verlangen, Gott unverhüllt zu sehen, erfüllt wird (183). Die unmittelbare Gottesschau, in der der menschliche Geist seine endgültige Erfüllung findet, gibt ihm den verheißenen Vollbesitz jenes Lebens, das nun nicht mehr verborgen ist, sondern offenbar wird: "ubi vita non abscondita sed libera, ubi non umbra, sed gloria"(184).

Nicht der Besitzstand macht den Unterschied zwischen der dem Menschen möglichen diesseitigen und jenseitigen Glückseligkeit aus, sondern nur die Besitzform. Besteht für ihn die "vita beata" des Pilgerstandes in der "spes futurorum", so wird die "vita aeterna" Frucht der gegenwärtigen Glückseligkeit sein - "fructus praesentium"(185).

Über die Christusförmigkeit geht es zur vollendeten Gottebenbildlichkeit. Auf dem Wege dahin betet der Mensch die Worte, die Ambrosius einmal gebetet hat: "Sequimur te, domine Jesus: sed ut sequamur accerse, quia sine te nullus ascendet. Tu enim via es, veritas vita possibilitas fides praemium. suscipe tuos quasi via, confirma quasi veritas, vivifica quasi vita - Wir folgen Dir, Herr Jesus, aber hole uns, damit wir Dir folgen, da keiner ohne Dich emporsteigen kann. Du nämlich bist der Weg, die Wahrheit, das Leben, die Möglichkeit, der Glaube, der Lohn. Nimm uns auf als Weg, bestärke uns als Wahrheit, belebe uns als Leben!"(186)

Das Wesen des Menschen läßt sich nach Ambrosius nur ablesen am menschgewordenen Logos. Die Gottebenbildlichkeit zielt auf die Vergöttlichung des Menschen. Der Mensch erhält die erfüllte Gottebenbildlichkeit nicht durch eigenmächtigen Aufstieg der Seele zu Gott hin, sondern als Gnade der herabsteigenden Liebe Gottes. Auch Ambrosius hatte sich zwischen Platon und Christus zu entscheiden. Platon schlägt in der φυγή die Brücke zwischen Gott und der in die gottferne Materie eingebannten Seele: Φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν. Diese "Flucht" wird als der einzige Weg der Hinkehr zu Gott zum leidenschaftlich religiös bestimmten Ideal des späten Platonismus, dessen Zeuge noch Ambrosius war. "Daß nur 'Eines not ist', hat die neuplatonische Philosophie mit Engelszungen zu verkündigen gewußt. Die Töne höchsten Idealismus, die sie dabei angeschlagen hat, klingen durch die Jahrhunderte fort, und noch heute bezaubern sie unser Gemüt. Wenige Erscheinungen der Geschichte haben so tiefgehend fortgewirkt wie die neuplatonische Mystik. Aber der Weg zu dem 'Einen' war ein Sprung in den Abgrund. Eine ungeheure Sehnsucht konnte diese Philosophie erregen, aber ihre Stillung wußte sie nicht zu beschaffen, sondern nur in dunklen großen Worten zu preisen: denn sie kannte keine positive Religion und keine geschichtliche Offenbarung. So konnte man von Gott reden und über die Seele Großes denken, aber über den Abgrund zwischen Gott und der Seele kam man nicht hinweg, denn das glänzende Geflecht von Gedanken, die herüber und hinüber gingen, trug niemanden. Wundervoll hat Augustin dies Erlebnis, wie er es an dem Neuplatonismus gemacht hatte, geschildert. Er las wohl bei den Neuplatonikern Sätze wie die aus dem johanneischen Prolog, daß das Wort am Anfang war und daß es das Licht war und daß es nicht aus dem Willen des Fleisches ist. Aber er fand nicht die anderen Sätze des Prologs, daß Gott in sein Eigentum kam und daß das Wort Fleisch ward und daß der Herr für die Gottlosen gestorben ist"(188). Wie für Platon ist auch für Ambrosius die φυγή der einzige Weg der Hinkehr zu Gott; nur heißt es dann bei ihm: "Gratia Dei fuga est bona"(189). Platons φυγή ist nur ein anderer Ausdruck für die dem Menschen als Geistwesen wesenseigene, sein Wesen überhaupt erst konstituierende Transzendenz: der Mensch ist wesentlich offen nach Gott hin. Die Gottebenbildlichkeit ist nichts anderes als die Erfüllung dieser seiner wesenseigenen Offenheit - "gratia Dei" ist die geschenkte Gottebenbildlichkeit des Menschen.

Viertes Kapitel

Kontroverstheologische Perspektiven

Es sollen nun die aus der bisherigen Untersuchung gewonnen Einsichten in die kontroverstheologische Problematik der heutigen Imago-Dei-Lehre einbezogen werden.

Zwei Bemerkungen E. Brunners bringen diese Problematik deutlich zutage: "Die Lehre von der Imago-Dei bestimmt das Schicksal jeder Theologie"(1). Damit ist gesagt, daß es hier nicht um ein Randproblem, sondern eine Zentrallehre jeder Theologie geht. Die mit dieser Zentrallehre verbundene Schwierigkeit verdeutlicht eine zweite Bemerkung Brunners: "Die Lehre von der Imago-Dei spielt, sofern man Wort und Sache in eins setzt, in der Bibel keine sehr bedeutende Rolle"(2). Dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer; er findet seine Lösung in folgender Feststellung Karl Barths: "Wenn es als ratsam anzunehmen ist, sich zum Verständnis der von Gen. 1, 26/27 zur Sprache gebrachten Gottebenbildlichkeit des Menschen möglichst nah an den Wortlaut und Zusammenhang des Textes zu halten, dann wird man von vielem, was als angebliche Auslegung dazu gesagt worden ist, mit aufrichtigem Erstaunen über die Vielseitigkeit des menschlichen Erfindungsgeistes Abstand nehmen und sich zu einem direkten Weg entschließen müssen"(3). Und K. Barth trägt nun die vielseitigen Auslegungen des menschlichen Erfindungsgeistes vor; er beginnt mit Ambrosius und zieht dann den Bogen weiter über Luther, Herder, Hegel, Biedermann, Lipsius, Dorner, Seeberg bis zu E. Troelsch. Für Ambrosius trägt Barth ein, "daß unter dem Gottebenbildlichen im Menschen, da sein Leib das nicht oder nur indirekt sein könne, seine Seele zu verstehen sei". Troelsch ist für Barth das "erfrischende Beispiel", wie man sich schließlich um eine Auslegung von Gen. 1, 26 offenbar gar nicht mehr bekümmern will, sondern sich zu einer "freihändig umdeutenden Neukonstruktion des Begriffs" entschlossen hat. Für Troelsch ist die Ebenbildlichkeit eine "nach der Vollendung sich streckende Sehnsucht und damit das Prinzip der geschichtlichen Entwicklung". Diesen Vorgang wertet Barth als charakteristisch für die Tendenz von vielem, was "auch jene anderen in alter und neuer Zeit hier gesagt haben."

Eben deshalb, weil einerseits der biblische Sachverhalt, wenigstens soweit er das Alte Testament betrifft, so ist, wie Brunner feststellt, andererseits es sich um ein Grundproblem jeder Theologie handelt, wird verständlich, wenn hier das Überdenken der Offenbarung leicht zu inhaltlichen Bestimmungen der Gottebenbildlichkeit gelangt, die sich in größerer oder geringerer Nähe zum Text befinden.

In größerer Nähe zum Text bewegen sich nach Auffassung Barths jene, die im schroffen Gegensatz zur altkirchlichen Auslegung die Gottebenbildlichkeit in erster Linie, wenn auch nicht ohne Ausschluß des Geistigen, gerade auf den Körper des Menschen beziehen; so nicht nur Gunkel, den Karl Barth erwähnt, sondern auch P. Humbert und, diesem weithin folgend, L. Köhler (4).

Der Schluß von der dem Menschen zugewiesenen Herrschaft über die Tiere auf sein gottähnliches Wesen hat nach Barth "einiges für sich". So sieht Delitzsch die Ebenbildlichkeit des Menschen darin, "daß er ein seiner selbst mächtiges (selbstbewußtes und sich aus sich selbst bestimmendes) und eben deshalb über alle anderen Geschöpfe erhabenes Wesen ist." Aber dann fragt Barth: "Sind nun nicht doch auch die dieser Spur nachgehenden Exegeten an einem mehr griechischen und modernen als alttestamentlichen Begriff von Humanität interessiert? Wollte die Sage nicht ganz schlicht anzeigen, daß der Mensch das Wesen war, dem seiner ganzen Umgebung gegenüber jene ausgezeichnete Stellung zugesprochen wurde, während sie, gerade indem sie von der Voraussetzung dieser Sache redete, indem sie ihn nämlich als im Bilde Gottes geschaffen bezeichnete, eine Sache für sich, eine Sache eigener, anderer Ordnung im Auge hatte?"(5)

Welche Sache hatte nun der Text im Auge? Im Anschluß an W. Fischer(6) und D. Bonhoeffer (7) legt Barth folgende Interpretation vor: "Und Gott schuf den Menschen in seinem Bilde, im Bilde Gottes schuf er ihn, als Mann und Weib schuf er sie". Muß man sich nicht wundern, daß die Auslegung an dieser doch geradezu definitionsmäßigen Erklärung des Textes selbst immer wieder vorbeigehen, und statt darüber nachzudenken, allen möglichen willkürlich ersonnenen Bestimmungen der Imago-Dei nachjagen wollte? ... Was liegt näher, als zunächst einmal von dieser klaren Angabe auszugehen, daß jedenfalls das Abbildliche und Nachbildliche des von Gott geschaffenen Wesens darin besteht: Es bedeutet Existenz in einem und zwar in diesem Gegenüber, in einem und zwar in diesem Gegeneinander und Füreinander von Mensch und Mensch, nämlich in dem von Mann und Frau, um dann von da aus weiter zu fragen, in was das Vorbildliche und Urbildliche der göttlichen Existenz des Schöpfers bestehen möchte? ... War man zu gebunden an eine Anthropologie, die von einer Bezeichnung des gottebenbildlichen Wesens durchaus die Bezeichnung eines menschlichen Seins, seiner Struktur, seiner Anlage, Fähigkeiten usf. erwarten wollte und durchaus nicht darauf gefaßt war, daß es schlicht in einer solchen Unterscheidung und Beziehung bestehen könnte? Aber der Text sagt nun einmal: es besteht in einer Unterscheidung und Beziehung zwischen Mensch und Mensch, und daran hätte man sich offenbar halten sollen. Oder fand man es im besonderen zu dürftig, zu banal, zu wenig tiefsinnig oder gar wohl moralisch bedenklich, daß das gottebenbildliche Wesen des Menschen so schlicht und geradezu in seiner Existenz als Mann und Frau bestehen solle? ... Wir haben wirklich keinen Grund, diese Sache länger zu vernachlässigen und dafür in jene Fernen zu schweifen, wo zwar eine Erklärung schöner aber auch eine willkürlicher ist als die andere"(8).

Das Vorbildliche und Urbildliche im Wesen Gottes sieht Barth in der eigentümlichen Form des Schöpfungsbefehls angezeigt. In diesem Zusammenhang bezeugt das "Lasset uns!" die Pluralität im göttlichen Wesen: "jene Unterscheidung und Beziehung, jenes liebende Zusammensein und Zusammenwirken, jenes Ich und Du, das zu allererst in Gott Ereignis ist ... Ist es nicht greifbar, daß wir es zwischen jenem Merkmal des Wesens Gottes: daß er ein Ich und ein Du in sich schließt, und dem Wesen des Menschen: daß er Mann und Frau ist, mit einer nun wirklich einfachen und klaren Entsprechung, und zwar eben mit einer analogia

relationis zu tun haben? Wie sich das anrufende Ich in Gottes Wesen zu dem von ihm angerufenen göttlichen Du verhält, so verhält sich Gott zu dem von ihm geschaffenen Menschen, so verhält sich in der menschlichen Existenz selbst das Ich zum Du, der Mann zur Frau. Um mehr als um eine Analogie kann es sich dabei nicht handeln. Die Unterscheidung vom Ich und Du im göttlichen Wesen, im Raum jener Elohim, ist nicht die Unterscheidung und Beziehung von Mann und Frau. Daß sie beim Menschen, in Entsprechung zu der Zweigeschlechtlichkeit auch der Tiere, gerade diese Form hat, das gehört zur Geschöpflichkeit und nicht zur Gottebenbildlichkeit des Menschen. Und es ist das andere, was zu seiner Geschöpflichkeit gehört, dies: daß das Verhältnis zwischen Ich und Du beim Menschen nur in der Form der Unterscheidung und Beziehung zwischen je zwei verschiedenen Individuen stattfindet, während das eine Individuum Gott als solches dieses Verhältnis in sich schließt. Analogie heißt ja auch als Analogie der Beziehung nicht Gleichheit, sondern Entsprechung des Ungleichen"(9).

Nach Kenntnisnahme dieser Barth'schen Interpretation ist allerdings zu fragen, ob wirklich diese Erklärung zu Gen. 1,26 "dem Text der Sage auf alle Fälle am nächsten kommt"; so glaubt allerdings Barth. Gleichwohl bezeichnet auch er seine Übersetzung bereits als Wagnis und sieht sie zwar nicht als unmöglich aber als problematisch an. Das ermutigt, die Frage zu stellen, ob nicht auch die Interpretation Barths in jenen Fernen schweift, "wo zwar eine Erklärung schöner, aber auch eine willkürlicher ist als die andere".

Reding unterzieht die Interpretation Barths unter verschiedenen Gesichtspunkten einer Kritik (10).

"In Bezug auf die Bestimmung der Ebenbildlichkeit als des Verhältnisses von Mann und Frau geht eine nüchterne Exegese nicht so leicht mit. Könnte man nicht mit viel größerer Wahrscheinlichkeit erklären: der Mensch ist in allem übrigen Gott ebenbildlich, nur in dem einen wesentlichen Zug nicht, daß er nur als zweigeschlechtliches Wesen vorkommt, während Jahwe weder Weib noch Kind hat." Von dem Verhältnis zwischen Mann und Frau her Spuren des Trinitätsgedankens in der Genesis zu finden, ist mehr als fraglich. Was den aus der Pluralform des "lasset uns!" herausgelesenen Gedankens der Trinität anlagt, verweist Reding auf Paul Denis: "La solution la plus obvie a chance d'être la meilleure. Cette forme serait, ou bien un pluriel de majesté, assez compréhensible dans une phrase attribuée a Dieu ou, mieux encore, un pluriel délibératif, d'usage quotidien dans les discussions importantes, et qu'il est naturel pour les anciens de mettre sur les lèvres divines: on cause avec soi-même, comme si on le faisait avec plusieurs personnes. Ainsi s'avère inutile tout recours a une révélation prématurée de la Trinité, comme à un polythéisme qui aggraverait les difficultés de l'exégèse au lieu de les aplanir"(11).

Dieser Auffassung Denis' schließen sich im Gegensatz zur altkirchlichen Interpretation heute die meisten Exegeten an. Diese sind ganz gewiß bemüht, in möglichster Textnähe zu bleiben und gelangen dennoch bzw. deshalb zu wesentlich anderen Ergebnissen als Barth. Daß die Auffassung Barth's von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der patristischen Literatur keinen Anhaltspunkt haben kann, ist klar. Es wurde dar-

gelegt, wie sehr Ambrosius sich bemüht, in der christlichen Schöpfungsordnung auch dem menschlichen Leibe den ihm gebührenden Rang zuzuweisen; aber von seinen geistigen Voraussetzungen her kann nicht der geringste Hinweis auf eine Interpretation der Gottebenbildlichkeit im Sinne Barth's erwartet werden. Für Platon beginnt der Mensch mit der Seele. Ambrosius steht in dieser Frage auch unter dem Einfluß Philons und der Alexandriner Clemens und Origenes. Die Lehre des Ambrosius von der Jungfräulichkeit zeigt deutlich, wie weit er und die altkirchliche Überlieferung von einer Neigung, Gen. 1, 26 im Sinne Barth's zu interpretieren, entfernt ist. Auch Thomas von Aquin wird an der Unterscheidung von imago und vestigium, Bild und Spur, festhalten; nur die Seele kann imago sein, die körperlichen Dinge sind nur Spuren Gottes. Allerdings kann gesagt werden, daß Mann und Frau zusammengenommen nicht wegen der Bisexualität, sondern wegen ihrer geistigen Polarität das größere Ebenbild Gottes sind.

Die trinitarische Auslegung des Plurals von "lasset uns" ist in der altkirchlichen Literatur zu Hause. Auch Ambrosius vertritt diese Deutung (12).

Sollte nach der Ansicht Barths die Gottebenbildlichkeit dem Menschen nur als Verheißung und Hoffnung zugesagt worden sein, dann kann natürlich auch diese Gottebenbildlichkeit durch den Sündenfall nicht verloren gehen, weder partiell noch gänzlich, weil niemand verliert, was er nicht besessen hat. Wenn Barth wirklich so verstanden sein will, dann kommt auch hier Redings Korrektur zum Zuge: "Gott wollte nicht nur den Menschen nach seinem Ebenbild schaffen, sondern er schuf ihn auch tatsächlich seinem Willen gemäß so"(13).

Reding gibt dem Gedanken Barth's jedoch dahingehend Raum, daß der Mensch nun wirklich auf Christus hingerichtet und hingeordnet ist, und daß die Gottebenbildlichkeit, die schöpfungsmäßig da war, durch Christus eine neue und höhere Form des Seins erhält. Dieses Zugeständnis kann Barth gewiß nicht genügen. Wer besonders diesen ersten Teil der Barth'schen Lehre von der Schöpfung studiert, ist beglückt über jenen christozentrischen Bezug, der eine vertiefte Sicht der Imago-Dei-Lehre möglich macht. Von dem Gnadencharakter der Schöpfung her erscheint ihm die Schöpfung als der äußere Grund des Bundes und der Bund als der innere Grund der Schöpfung. Mit Bedacht wurde in der vorliegenden Untersuchung immer wieder auf diesen christozentrischen Bezug auch bei Ambrosius hingewiesen.

Es ist richtig, daß die Väter, auch Ambrosius, die Hl. Schrift oft mit einer uns heute nicht mehr zumutbaren Unbekümmertheit auswerten, teils zur Begründung, teils zur Illustration - obwohl die Sinntiefe der allegorischen Interpretation uns oft auch heute noch überrascht! Angesichts der mangelhaften theologischen Vorbildung erstaunt es uns, zu sehen, wie Ambrosius immer wieder für alle Stufungen der Gottebenbildlichkeit diese christologische und christozentrische Beziehung deutlich macht. "So war also schon Adam Jesus Christus und so war Jesus Christus schon Adam. In dem Verhältnis von Weissagung und Erfüllung, in welchem Paulus das A. T. mit Jesus Christus zusammen gesehen hat, gilt - mit allen Differenzierungen, die da selbstverständlich sind - diese Identifikation"(14). Diese Bemerkung Barth's könnte einen durchaus

ambrosianischen Sinn haben. Angesichts der überschwenglichen Erfüllung der Gottebenbildlichkeit in und durch Jesus Christus könnte man die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit Adams "Zusage", "Hoffnung" nennen, sagt doch Ambrosius ausdrücklich von Adam: posuit autem eum in paradiso ... exspectantem regnum caelorum ... Einschränkend vermerkt jedoch Reding, daß das nicht zu der These verführen darf, "als ob die schöpfungsmäßige Ebenbildlichkeit keine eigentliche und wirkliche gewesen wäre; sonst tut man dem Text der Genesis Gewalt an"(15).

Barth beginnt seine Berichterstattung über die verschiedenen Auffassungen der Imago Dei mit Ambrosius. Karl Ludwig Schmidt bemerkt dazu mit Recht, daß nicht nur und erst die großen Kirchenväter wie Ambrosius und vor allem Augustinus von ihrer "zumindest von der Bibel her problematischen Anthropologie" aus die Imago-Dei-Lehre geprägt haben, sondern daß Entsprechendes sich in der früheren Zeit der Kirche findet"(16). Auch darauf ist in dieser Untersuchung hingewiesen worden. Es ist aber auch richtig, daß mit Ambrosius die Imago-Dei-Lehre zu einem gewissen Abschluß gekommen ist. Gerade weil Ambrosius die tiefere spekulative Durchdringung und die mit der Gottebenbildlichkeit des Menschen gegebene Problematik meidet - ganz im Gegensatz zu Origenes, kann er sich damit begnügen, die überlieferten anthropologischen Formeln einfach zusammenzustellen; über Augustinus, seinen größten Schüler, reicht er die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen an die mittelalterliche Theologie weiter. Wenn wir von der trinitarischen Ausdeutung der Gottebenbildlichkeit durch Augustinus absehen, so sind wesentlich neue Gesichtspunkte bis Thomas von Aquin nicht mehr dazugekommen.

Zeitgenössische patristische Untersuchungen haben zum Ziel, die einzelnen Elemente der Imago-Dei-Lehre auf ihre Ursprünge zurückzuführen, um von diesen Anfängen her zu einem neuen, vertieften Verständnis des christlichen Bildes vom Menschen zu gelangen, gleichzeitig hoffend, neue Ansatzpunkte für das kontroverstheologische Gespräch zu finden. Daß sich sehr spezifisch theologische und philosophische Vorstellungen bei der Auslegung der biblischen Grundstellen für die Imago-Dei-Lehre bemerkbar machen und bewußt oder auch unbewußt auf die Erklärung einwirken, liegt auf der Hand, obwohl das Urteil Barth's auch in diesem Punkt zu hart erscheint, daß sie "alle miteinander, nachdem ihre Urheber den Begriff an unserer Stelle gefunden, ohne weitere Berücksichtigung des Textes je nach Maßgabe der Bedürfnisse ihrer jeweiligen Anthropologie aus der Luft gegriffen sind"(17).

Vorliegende Untersuchung hat gezeigt, daß die Imago-Dei-Lehre des Ambrosius nicht ausschließlich aus dem 1. Kapitel der Genesis abgelesen wird, sondern aus der Gesamtheit der Texte, die von der Gottebenbildlichkeit im Alten und im Neuen Testament handeln. Ebenso wurde versucht, das philosophische Apriori seiner Interpretation aufzuzeigen. Wenn Thomas von Aquin drei Stufungen der Gottebenbildlichkeit unterscheidet, so sind diese durchaus auch schon in der diesbezüglichen Lehre des Ambrosius zu finden. Träger aller Stufungen, von der anfänglichen bis zur vollendeten Ebenbildlichkeit ist auch für Ambrosius die Geistnatur - "Homo enim definitur animal vivum, mortale, rationabile(18) ... homo ... propriae conscius libertatis(19) ... anima,

quae libera est ..."(20). Nur als geistig verfaßtes Wesen kann der Mensch Gott ebenbildlich sein. Allerdings finden wir bei Ambrosius nichts von einer sogenannten Zweistöckigkeit dieser Ebenbildlichkeit. Wenn auch der Geistcharakter des Menschen und damit ein Minimum von Gottebenbildlichkeit des Menschen auch durch die Sünde nicht ausgelöscht werden kann, so ist Ambrosius an einer Entfaltung dieser Art von Gottebenbildlichkeit jedoch nicht interessiert.

Wir haben gesehen, wie für Ambrosius zu der einen "Natur" des Menschen auch die jeweilige gnadenhafte Überhöhung gehört und wie die Gnade eine im Sinne der scholastischen Terminologie natürliche geistige Grundbefindlichkeit des Menschen einbezieht. Ambrosius macht keinen terminologischen Unterschied zwischen imago und similitudo, wie ihn Irenäus in die patristische Theologie eingeführt hat; den dieser von der Ethymologie her nicht gerechtfertigten Unterscheidung zu Grunde liegenden sachlichen Unterschied im Sinne unverlierbarer Güter des Menschen als Naturwesen und einer verlierbaren Gottebenbildlichkeit, die ihm aus der konkreten aktuellen Gottesbeziehung innerhalb der christlichen Heilsordnung zuteil wird, kennt Ambrosius durchaus. Ohne diese Unterscheidung bliebe seine Tugendlehre einfach unverständlich. Ambrosius kennt durchaus "ontologische Eigenschaften der Ebenbildlichkeit" und kann diese gleichzeitig "als gottmenschliche Beziehungen" im Sinne Thieleckes(21) bestimmen, da sein christlicher Schöpfungsbegriff und die christozentrische Ausrichtung seiner Imago-Dei-Lehre ihn wesentlich von einer "durchaus platonischen Eigenart des Denkens"(22) abhebt. Um mehr als jenes "humanum" im Sinne der formalen Freiheit Emil Brunners(23) geht es Ambrosius doch auch nicht, wenn er sich der metaphysischen Definition des Menschen als animal vivum, mortale et rationale bedient. Bedeutet die "natürliche" Gottebenbildlichkeit für Ambrosius denn mehr, als daß "der Mensch auch noch als Sünder das Sein-in-Entscheidung hat? ... Unbeschadet dessen, daß der Glaube Gottes Geschenk ist, gilt, daß der Glaube auch menschliche Entscheidung ist, ja nichts anderes als Entscheidung, von Gott gegebene, aber von Gott im Inanspruchnehmen des Menschenwillens gegebene Entscheidung"(24).

Mit Recht kann man angesichts der Bemühungen um ein neues Durchdenken von Schrift und Väterauslegung hoffnungsvoll auf künftige Gespräche über ein christliches Verstehen der Gottebenbildlichkeit des Menschen hinblicken.

Anmerkungen

Einleitung

1) Urs von Balthasar, "Die Gottesfrage des heutigen Menschen". Wien-München, 1956

2) G. Orwell, "1984" S. 257

3) J.R. Geiselmann, "Die Tradition". In "Fragen der Theologie heute", (1958), S. 69 f

4) G. Krüger, "Die Geschichte im Denken der Gegenwart", Frankfurt a.M., (1947), S. 42 (vergl. auch Geschichte und Tradition, Stuttgart, 1948)

5) "An Augustine before Augustine", F.H. Dudden, The Life and Times of S. Ambrose, Oxford, (1935), S. 676

6) Der Ausdruck "ad imaginem Dei" hat seinen Ursprung in der Vulgata-Übersetzung von Gen 1, 26. In dieser Untersuchung soll als entsprechender deutschsprachiger Ausdruck "Ebenbild Gottes" bzw. "Gottebenbildlichkeit" verwendet werden. Nur zur Verstärkung des Sinnzusammenhanges wird "ad imaginem Dei" mit "Abbild" oder "Nachbild" bezeichnet. "Durch die immer wieder zitierte Vulgatastelle dachte man bei dem Wort "imago" geradezu automatisch an die "imago Dei". Durch die immer wieder zitierte Stelle aus Luthers Übersetzung dachte man bei dem nicht schlechthin üblichen Wort "Ebenbild", das sich nicht in allen deutschen Wörterbüchern findet, geradezu automatisch an das "Ebenbild Gottes", wie wohl anderseits nur durch die Vorstellung von der Gottebenbildlichkeit das Wort "Ebenbild" überhaupt bis zu einem gewissen Grade geläufig geworden zu sein scheint. Jedenfalls bringt das neue "Schweizer Lexikon" den Artikel über die "Gottebenbildlichkeit" unter dem Stichwort "Ebenbild"." K.L. Schmidt, S. 161 ff in: Eranos Jahrbuch 1947.

Quellen

1) Vgl. zum gesamten Kapitel: B. Altaner, Patrologie, Freiburg, 1958, 341 ff; F.H. Dudden, The Life and Times of St. Ambrose, Oxford, 1935, 678 ff; Cattaneo E., Lo studio delle opere di S. Ambrosio a Milano nei sec. XV-XVI, in Mercati A., Studi storici in Memoria di Prefetto dell' archivio Vaticano. Milano 1956.

2) M. Ihm, Studia Ambrosiana, S. 13, Leipzig, 1889

3) Corpus Christianorum Series Latina, XIV, 17 ff.

4) Confessio Ambrosiana libris quattuor digesta.
Coloniae apud Gervinium Calenium et haeredes Quentelios, 1580

Liber I: Cap. I-XII
De Deo - De Trinitate et unitate Dei - De Deo Patre - De Christo Deo et homine - De Spiritu Sancto - De Ecclesia - De scripturis sacris - De sacris traditionibus - De Petro Apostolo - De Romano Pontifice et Apostolica Sede - De sacris - De auctoritate Patrum Doctorumque Ecclesiae - De hereticis

Liber II: Cap. I-VIII
De gratia et libero arbitrio - De fide et operibus - De justificatione - De lapsis et eorum reparatione - De discrimine legis veteris et Evangelii - De mandatorum Dei observatione, de bonorum operum ad salutem necessitate - De fructu seu effectu justificationis, deque bonorum operum mente

Liber III: Cap. I-X
De sacramentis generatim - De Sacr. Baptismi - De parvulis et baptismo parvulorum - De Carremoniis et iis rebus, quae circa baptismum geruntur - De Sacr. Confirmationis - De Sacr. Eucharistiae - De Sacrificio Missae - De Caeremoniis et aliis ad Missam pertinentibus - De Sacr. Paenitentiae - De Sacr. Matrimonii

Liber IV: Cap. I-X
De Purgatorio - De sanctis et eorum praerogativa - De jejunio christiano - De quadragesimali jejunio - De ciborum delectu - De caelibatu - De caelibatu sacerdotum - De monachorum instituto - De diversis caeremoniis, antiquissimisque nonnullis Ecclesiae consuetudinibus - De Antichristi extremisque judicii temporibus, ac deinceps futuro hominum tam electorum quam reproborum statu.

Erstes Kapitel: Zur Mentalität des hl. Ambrosius

1) "The preceptor chosen for him was (perhaps, though by no means certainly) the presbyter Simplician - a distinguished scholar who had travelled widely and was reputed to be profoundly versed in philosophy and theology ... and, when he was compelled to accept the burden of the episcopat office, he begged his older tutor to come to him and prepare him for baptism and ordination. " Dudden, I, S. 57
"... and succeeded Ambrose as Bishop of Milan in A. D. 397." aaO., S. 57, Anm. 3
"In the fourth century, while it was held permissible to bring young children to the font, adult baptism was the prevailing practice. Further, even in the case of adults, an unquestioning belief in the efficacy of the sacrement to claense the recipient from all previous sin, combined with an extreme view of the heinousness of post-baptismal lapse, frequently led to an indefinite postponement of the rite. Of Ambrose's contemporaries, Basil, Gregory of Nazianzus, Augustine, and Chrysostom - all of them sons of pious mothers - were not baptized until they were grown up: Jerome at the time of his baptism was about twenty years of age, Rufinus of Aquileia about twenty-six, and Paulinus of Nola about thirty." aaO., S. 58

2) "Ego enim raptus de tribunalibus atque administrationis infulis ad sacerdotium, docere vos coepi, quod ipses non didici. Itaque factum est ut prius docere inciperem, quam discere; discendum igitur mihi simul et docendum est; quoniam non vacavit ante discere." de off. I, 1, 4 (ML 16, 3)

3) ML 16, 751 f

4) O. Bardenhever, Geschichte der altkirchlichen Literatur, III (1923), S. 533

5) Vgl. Dudden, I. S. 5-21
"He had certainly read a considerable amount of Plato ... He seems further to have acquainted with certain of the writings of Epikurus and the Epicurean teachers Hermarchus and Philodemus ... He exhibits some general knowledge of the teachings of Aristotle ... Most of his (obviously limited) information on the doctrines of the various philosophical schools was unquestionably derived from Cicero. In addition, he appears to habe made use of some unknown philosophical manual or compendium." aaO., S. 13 f

6) J. B. Kellner: Der hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, als Erklärer des Alten Testamentes, S. 134 f

7) Confessiones V, 13, 23 u. V, 14 24

8) L. Goppelt: "Typos". Die typologische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, (1939), S. 5 f u. 176 f

9) Th. Schermann: Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in 11. III de Spiritu sancto, (1902), S. 70 f

10) "Et quoniam sola rerum scientia explosa est, vel quasi inanis secundum Philosophiae disputationes superfluas, vel quasi semiperfecta sententia: consideremus quam enodem de eo divina scriptura absolvat sententiam, de quo tam multiplices et implicatas atque confusas videmus esse quaestiones philosophiae." De off. II, 3, 8 (ML 16, 73)

11) "Unde et in Scriptura divina θεόπνευστος omnis ex hoc dicitur, quod Deus inspirat quae locutus est Spiritus." De Spiritu sancto, III, 16, 112 (ML 16, 688)

12) Dudden, I, S. 57 f

13) F. Ueberweg: Grundriß der Geschichte der Philosophie, (1926), S. 474

14) Exp. Lc. Prologus 2 u. 3 (CCSL 14, 1)

15) "Ergo quoniam personae conveniunt, videamus utrum res ipsa conveniat scribere de Officiis: et utrum hoc nomen philosophorum tantummodo aptum sit, an etiam in scripturis reperiatur divinis. Pulchre itaque dum legimus hodie Evangelium (quasi adhortaretur ad scribendum) Spiritus sanctus obtulit nobis lectionem, qua confirmaremur etiam in nobis Officium dici posse. Nam cum Zacharias sacerdos obmutuisset in templo et loqui non posset: Factum est, inquit, ut impleti sunt dies officii ejus, abiit in domum suam.

Legimus igitur Officium dici a nobis posse."
De off. I, 8, 25 (ML 16, 8)

16) "Decorum autem in nostris Scripturis primo constitui loco (quod Graece πρέπον dicitur) instruimur et docemur, legentes: Te decet hymnus, Deus, in Sion ... Numquid prior Panaetius, numquid Aristoteles, qui et ipse disputavit de Officio, quam David; et ipse Pythagoras, qui legitur Socrate antiquior, prophetam secutus David, legem silentii dederit suis?"
De off. I, 10, 30 und 31 (ML 16, 10)

17) "Laudatur in Platone ... Quando antiquior illis Job, qui haec primus reperit ... Primi igitur nostri definierunt prudentiam in veri consistere cognitione. Quis enim illorum ante Abraham, David, Salomon?"
De off. I, 12, 43, 44 (ML 16, 13) und I, 25, 118 (ML 16, 32)

18) De Abr. I, 3, 21 (CSEL 32 I 516)

19) De fide I, 5, 42 (ML 16, 451)

20) Bei Merk lautet allerdings 1 Kor. 4,20: "Non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute."
Novum Testamentum graece et latine, Rom, 1951

21) P. Ewald: Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf die Darstellung der Ethik bei Ambrosius, S. 32 f

22) J. Stelzenberger: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa, S. 501

23) Th. Zielinski: Cicero im Wandel der Jahrhunderte, (1929), S. 116

24) F. Wagner: Geschichte des Sittlichkeitsbegriffes, II, S. 234

25) D. Löpfe: Die Tugendlehre des Hl. Ambrosius, S. 11

26) J. Stelzenberger: aaO., S. 500

27) D. Löpfe, aaO., S. 12

28) "Itaque tractant in veri investigatione tenendum illud decorum, ut summo studio requiramus quid verum sit, non falso pro veris ducere, non obscuris vera involvere, non superfluis vel implexis atque ambiguis occupare animam."
De off. I, 26, 122 (ML 16, 33)

29) De off. I, 26, 124 und 125 (ML 16, 33 und 34)

30) Cicero: De off. I, 6, 18

31) Cicero: De off. I, 6, 19

32) Cicero: De off. I, 43, 153. Ed. Teubn. pars IV, vol. III

33) R. Thamin: Saint Ambroise et la morale chrétienne au IV^{e} siècle. Étude comparée des traités des devoires de Cicéron et de St. Ambroise, S. 1

34) Thamin, aaO., S. 277

35) Dudden, II, S. 533-536

36) Dudden, aaO., S. 554

37) C. Morino: Ritorno al Paradiso de Adamo in S. Ambrogio, S. 103 f

38) J. R. Palanque: Saint Ambroise et l'empire Romain, S. 403 f

39) De off. I, 44, 214 (ML 16, 57)

40) "Quaerendum etiam in omni actu quid personis, quid temporibus conveniat atque aetatibus, quid etiam singulorum ingeniis sit accomodum. Saepe enim quod alterum decet, alterum non decet. Aliud juveni aptum, aliud seni: aliud in periculis, aliud in rebus secundis."
De off. I, 43, 212 (ML 16, 57)

41) P. Asslaber: Die persönlichen Beziehungen der drei großen Kirchenlehrer Ambrosius, Hieronymus und Augustinus, Wien, 1909

42) R. Guardini: Die Bekehrung des Aurelius Augustinus, (1950), S. 174

43) J. Bernhart: Confessiones, (1955), S. 871

44) "Non enim quaerere ab eo poteram quod volebam, sicut volebam, secludentibus me ab eius aure atque ore catervis negotiosorum hominum, quorum infirmitatibus serviebat: cum quibus quando non erat, quod perexiguum temporis erat, aut corpus reficiebat necessariis sustentaculis aut lectione animum.
Sed cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiescebant. Saepe, cum adessemus - non enim vetabatur quisquam ingredi aut ei venientem nuntiari mos erat - sic eum legentem vidimus tacite et aliter numquam sedentesque in diuturno silentio (quis enim tam intento esse oneri auderet?) discedebamus et coniectabamus eum parvo ipso tempore, quod reparandae menti suae nanciscebatur, feriatum ab strepitu causarum alienarum nolle in aliud avocari ... Sed certe mihi nulla dabatur copia sciscitandi quae cupiebam de tam sancto oraculo tuo, pectore illius, nisi cum aliquid breviter esset audiendum. Aestus autem illi mei otiosum eum valde, cui refunderentur, requirebant nec unquam inveniebant."
Confessiones, VI, 3, 3 u. 4

45) Guardini, aaO., S. 218

46) "Sed 'longe est a peccatoribus salus', qualis ego tunc aderam. Et tamen propinquabam sensim et nesciens. Cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire - ea mihi quippe iam desperanti ad te viam patere homini inanis cura remanserat - veniebant in animum meum simul cum verbis, quae diligebam, res etiam, quas neglegebam. Neque enim ea dirimere poteram. Et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam vere diceret, gradatim quidem."
Confessiones, V, 13, 23 u. 14, 24

47) Guardini, aaO., S. 219

Zweites Kapitel: Die Ursprünge der ambrosianischen Imago-Dei-Lehre

1) Vergl. Arnou R., Platonisme des Pères, in Dictionnaire de théologie catholique, Vol. XII, 2, 2258-2392 und Spanneut, M. Le Stoicisme des Pères de l'église, Paris, 1957. Spanneut bemängelt (S. 33) "que le même dictionnaire consacre au Platonisme des Pères, sous la signature de R. Arnou, un article substantiel de 134 colonnes ... le mot "stoicisme" n'y a pas reçu droit de cité".

2) Diese Termini sind nebeneinander gestellt, ohne damit feste Abhängigkeitsverhältnisse voneinander zu verbinden. Ebenso bleibt außer Betracht, in welchem Umfang bei der Einführung und Entwicklung dieser Begriffe Vorstellungsreihen religiöser, mystischer und mythischer Herkunft mitspielen.

3) "Εἰκών weist mit ἔοικα auf eine gemeinsame Wurzel ϝ ε ι κ zurück, die "zutreffen", "gleichkommen", "sich gehören" bedeutet. Es hat den Charakter der Nachbildung und Entsprechung an sich haften, so daß es sich, wo es Werke der Kunst, Standbilder und Gemälde, bezeichnet, vorzüglich in die Theorie der μίμησις einpaßt. Es zielt also auf das Konterfei ab und ist von Haus aus ungeeignet, Götterbilder zu bezeichnen, wofür zuerst ἄγαλμα u.a. gebraucht wird. Wie sehr es auch späterhin, als es seinen Bedeutungsumfang ausgeweitet hat und jegliches - selbst rein geistiges - Bild, Erscheinung, Gestalt, ja Vorbild bezeichnen kann, noch vornehmlich die Portratfigur trifft, dafür ist das Adjektiv iconicus, das die Naturtreue, Ähnlichkeit und Lebensgröße einer Statue ausdrückt, Beleg. Εἰκών weist auf παράδειγμα hin, παράδειγμα und εἰκών sind komplementäre Begriffe und scheinen als zusammengehöriges Paar in der Sprache des Handwerks beheimatet zu sein, wie gerade Platon, wenn er überträgt, zeigt.
Εἰκών als "Abbild", "Ebenbild" umfaßt aber auch das Spiegel- und Schattenbild, schließlich den Schemen; Platon wird für das physikalische Phänomen Belege bringen, auch diese Bedeutung für die Übertragung auswertend. Die Geschichte des Wortes läßt sich über das fünfte Jahrhundert hinaus nicht verfolgen, während das Synonymon εἴδωλον das, von εἶδος abgeleitet, Gestalt im Sinne des Scheinhaften, Trügerischen und Entleerten und daher Gebild, Abbild bedeutet, schon bei Homer als Trugbild, Traumbild, besonders als Scheinkörper und Schattenbild des Toten in der Unterwelt, als Gespenst erscheint. Bei Aischylos, Euripides, Aristophanes kommt εἰκών vor; Herodotos hat es; reiches Material für "Standbild" und "Gemälde" bieten die Inschriften." H. Willms: ΕΙΚΩΝ, (1935), S. 1.

4) „Εἰκών ist u.a. Gemälde, Standbild; unter dem Aspekt des Logos als Material der Sprache: Schilderung, Vergleich, anschauliche Ausführung, Ausmalung; entsprechend unserem "ein Bild entwerfen", Gleichnis, Karikatur, Maske, künstlerische Wiedergabe in Ton und Tanz: "Immer wieder erscheint das Bild als ein Mittel der Klärung und Verdeutlichung, auf das der Mensch nicht verzichten kann." (Willms, H., aaO., S. 7)

5) Willms, H., aaO., S. 17

6) Theaet. 176 A. Vgl. H. Merki: Ὁμοίωσις θεῷ, (1952), S. 3 f
Es muß darauf hingewiesen werden, daß diese Ausführungen aus platonischen Mythen stammen. Die Lehre Platons ist vielschichtig und nicht einheitlich. Die Darstellung der platonischen und aristotelischen Auffassungen ist in dieser Untersuchung unvollständig, um nicht den Rahmen des Themas über Gebühr auszuweiten. Es soll in dieser Untersuchung nur aufgezeigt werden, daß die Termini der ambrosianischen Imago-Dei-Lehre keineswegs persönliches Sondergut darstellen, sondern im griechischen Denken bereits sehr beheimatet sind. Wichtig sind für eine Vertiefung und Vervollständigung in diesem Zusammenhang neben den Werken von Willms und Merki die Untersuchungen von A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Tome III. Les doctrines de l'âme, Paris, 1953

7) resp. X 613 A

8) leg. IV 716 A-D

9) G. v. Rad: Theologisches Wörterbuch zum N. T. (1935), II, S. 388

10) K. L. Schmidt: Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament. S. 177, in: Eranos-Jahrbuch 1947, Zürich

11) v. Rad, aaO., S. 389

12) v. Rad, aaO. S. 389/390

13) v. Rad, aaO., S. 390

14) vgl. G. Kittel: Theol. Wörterbuch ... S. 391

15) Wenn es auch Belege für den Menschen als unmittelbares εἰκὼν θεοῦ gibt, so sind jene Aussagen, in denen nur der Logos unmittelbar εἰκών ist, in der Mehrzahl; vgl. Willms, S. 68

16) Willms, aaO., S. 57

17) "Das Facit ist: die Sphäre des reinen Geistes ist εἰκών und damit auf den höchsten Gott bezogen, über den nichts ausgesagt werden kann, als daß er 'der Seiende' ist, von dem her sie Mittlerin ist und als solche παράδειγμα, zu dem hin sie allein führt, auch so παράδειγμα. Εἰκών ist spiritualisiert und aktiviert."
Willms, aaO., S. 77

18) Willms, aaO., S. 61

19) Merki, aaO., S. 77

20) Kol. I, 15

21) Röm. 8, 29

22) 1 Kor. 15, 45

23) Kol. 1, 15

24) 2 Kol. 4, 3-5

25) Kol. 3, 9

26) Strom V, 94, 3 f.

27) Strom II, 131, 6

Drittes Kapitel: Die Gottebenbildlichkeit des Menschen in den Werken des hl. Ambrosius

1) M. Reding: Der Aufbau der christlichen Existenz,(1952),S. 36 f
2) Vgl. C. Schenkl in CSEL, 32 I praefatio S. VI f
3) Ex. IV, 5, 20 (CSEL 32 I 127)
4) Ex. I, 1,1 - 2,5 (CSEL 32 I 3-5)
5) H.v. Campenhausen: Ambrosius v. Mailand als Kirchenpolitiker, (1929), S. 187
6) Ebd.
7) Ex. I, 5,16 (CSEL 32 I 13)
8) Ex. I, 2,7 (CSEL 32 I 6)
9) Ex. I, 3,11 (CSEL 32 I 9)
10) Ex. I, 5,18 (CSEL 32 I 15)
11) Ex. I, 5,19 (CSEL 32 I 15)
12) Ex. I, 5,17 (CSEL 32 I 14)
13) Ebd.
14) Ex. I, 4,15 (CSEL 32 I 13)
15) Ex. VI, 10,76 (CSEL 32 I 261)
16) Exp. Lc. II, 41 (CCSEL 14, 49): "Plus igitur, domine Jesu, iniuriis tuis debeo quod redemtus sum quam operibus quod creatus sum. Non prodesset nasci, nisi redimi profuisset".
17) Ex. VI, 7,40 (CSEL 32 I 231)
18) De fide I, 7,53 (ML 16,454)
19) Vgl. S.M. Theresa of the Cross Springer: Nature - imagery in the works of Saint Ambrose, (1931), S. 65
20) Vgl. A. Biese: Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten, Leipzig, 1926
21) Ex. V, 13,41 (CSEL 32 I 173)
22) Ex. VI, 8, 45 (CSEL 32 I 235)
23) Ex. VI, 8, 44 (CSEL 32 I 235)
24) Ex. VI, 7, 40 (CSEL 32 I 231)
25) Ex. VI, 7, 43 (CSEL 32 I 234)
26) Ex. VI, 8, 44 (CSEL 32 I 235)
27) Ex. VI, 8, 46 (CSEL 32 I 236)
28) Ebd.
29) Ex. VI, 8, 47 (CSEL 32 I 238)
30) Ad Romulum, Ep. 66, 8, 9 (ML 16, 1056)

31) De Abr. II, 8,51 (CSEL 32 I 604)

32) De Abr. II, 1,2 (CSEL 32 I 565)

33) De parad. 12,54 (CSEL 32 I 311)

34) Ex. VI, 9, 54 (CSEL 32 I 246)

35) Ex. VI, 9, 68 (CSEL 32 I 256)

36) Ebd.

37) De parad. 1,5 (CSEL 32 I 267)

38) De parad. 11,51 (CSEL 32 I 308)

39) S. Th. I q 93 a 6

40) De pot 5,10 ad 5

41) Vgl. Reding, aaO., S. 41

42) Ad Horontianum, Ep. 43 (ML 16, 970 f). Die Patrologia von Migne enthält 9 Briefe, die Ambrosius an Horontian gerichtet hat. Der Ep. 70 (ML 16, 1062) können wir entnehmen, daß Horontian im Dienste der Kirche stand. Als Diakon und Priester hatte er die Leitung einer Kirche außerhalb Mailands. Ep. 70,25 (ML 16, 1068). Es muß aber wohl zwei Empfänger gleichen Namens gegeben haben, worauf eine Bemerkung in Ep. 77 hinweist. Ep. 77, 15 (ML 16 1092). Bei dem zweiten Träger dieses Namens scheint es sich um einen konvertierten Juden zu handeln.

43) Ad Hor. Ep. 43,1 f

44) Bei Migne ist zu lesen: "Praemia ergo hominis terrarum fractus sunt"; es handelt sich, wie der Zusammenhang zeigt, offenbar um einen Schreibfehler; darum korrigieren wir und lesen: "... terrarum fructus sunt".

45) 2 Ko. 12,2 f

46) E. Niederhuber: Die Eschatologie des hl. Ambrosius, (1907), S. 57

47) A. Merk: Novum Testamentum, graece et latine, Rom, 1951

48) De Noe 4,10 (CSEL 32 I 420)

49) Exp. Lc. II, 79 (CCSL 14, 65)

50) De bono mort. 7,26-27 (CSEL 32 I 727)

51) De Isaac 7,59 (CSEL 32 I 683)

52) De Isaac 2,3 (CSEL 32 I 643)
Die Lesart dieser Stelle bei Migne ist nicht zu übersetzen. Dabei ist durch Vergleich dieser Stelle mit einem Paralleltext in Ex. VI, 7, 42 die richtige Lesart leicht herzustellen. Schenkl bringt in der Wiener Ausgabe den korrigierten Text.

53) Ex. VI, 7,42 (CSEL 32 I 233)

54) De Isaac 8,79 (CSEL 32 I 700)

55) De Cain II, 1,6 (CSEL 32 I 381)

56) De Noe 25, 92 (CSEL 32 I 478)

57) Ad Irenaeum, Ep. 33, 2 (ML 16, 920)

58) De Noe 25, 92 (CSEL 32 I 478)

59) De Abr. I, 2, 4 (CSEL 32 I 504)

60) De Abr. II, 1, 3 (CSEL 32 I 566)

61) De Noe 4, 10 (CSEL 32 I 420)

62) De Isaac 2, 4 (CSEL 32 I 645)

63) Vgl. Anm. 60

64) Ad Horontianum, Ep. 34, 3 (ML 16, 922)

65) "Quaesisti a me utrum anima coelestis esse videatur substantiae; non enim aut sanguinem, aut ignem, aut nervorum harmoniam putas, ut vulgus philosophorum interpretatur: aut, ut illa patricia quadam eorum prosapia Platonis disputat, quod ipsum se movet, et non movetur ab alio, ipsa tibi anima videtur; vel certe ut Aristoteles acri ingenio quintum quoddam elementi genus induxit, probasti, id est ἐντελέχειαν , ex quo componeres et velut fingeres animae substantiam. De quo tibi Esdrae librum legendum suadeo, qui et illas philosophorum nugas despexerit; et abditiore prudentia, quam collegerat ex revelatione, perstrinxerit eas substantiae esse superioris." aaO., 34, 1 u. 2

66) Vgl. Ad Horontianum, Ep. 43, Anm. 13 (ML 16, 974)

67) De Noe 25, 92 (CSEL 32 I 478)

68) De Isaac 2, 5 (CSEL 32 I 645)

69) Ex. VI, 8, 52 ((CSEL 32 I 243) Vgl. De Abr. II, 7, 44 (CSEL 32 I 598)

70) De fide I, 5, 36 (ML 16, 450)
Wenn es im gleichen Abschnitt heißt: "et quomodo negare possumus Dei Filium sempiternum, quem sempiternum docet atque demonstrat natura, non gratia", so scheint damit nicht gesagt zu sein, daß die Unsterblichkeit der menschlichen Seele ein Gnadengeschenk sein muß, das nicht mit der Geistnatur als solcher notwendigerweise gegeben wäre; es soll damit doch wohl mehr zum Ausdruck gebracht werden, daß die Unsterblichkeit der Seele nicht in der Aseität der Natur der menschlichen Seele, sondern im Schöpferwillen Gottes gründet, wie de fide III, 19 (ML 16, 500) bezeugt: "Nec angelus immortalis est naturaliter, cuius immortalitas in voluntate est Creatoris".

71) Dieser Mißbrauch der Philosophie durch die Häretiker trägt wesentlich dazu bei, daß Ambrosius von so tiefem Argwohn gegen die Philosophie erfüllt ist: "Omnem enim vim venenorum suorum in dialectica disputatione constituunt, quae philosophorum sententia definitur non astruendi vim habere, sed studium destruendi. Sed non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum!"
De fide I, 5, 42 (ML 16, 451) In Verbindung mit dieser Stelle finden wir bei Migne die Bemerkung: "Hinc forte nata est illa fabula, de

qua card. Cusanus in Apologia doctae ignorantiae: 'Legitur, inquit, beatiss. Ambrosium litaniis addidisse: A dialecticis (quidem, a dialectica) Aristotelis, libera nos, Domine."

72) De Abr. II, 6,28 (CSEL 32 I 585)

73) H.v. Campenhausen: aaO., S.188

74) Ex. VI, 8, 45 (CSEL 32 I 235)

75) S. Th. I q 93 a 4

76) Vgl. Exp. Ps. 118, 10,25 (CSEL 62, 219): "qui enim coronat imaginem imperatoris, utique illum honorat, cuius imaginem coronavit, et qui statuam contempserit imperatoris, imperatori utique cuius statuam consputaverit fecisse videtur iniuriam. gentiles lignum adorant, quia dei imaginem putant; sed invisibilis dei imago non in eo est quod videtur, sed in eo utique quod non videtur. Vides ergo quia inter multas Christi imagines ambulamus."

77) De Noe 26,99 (CSEL 32 I 482)

78) Dudden II, aaO., S.612: "The image of God consists, first in reason, secondly in virtue ... and thirdly, in the dominion ..."

79) Kittel: Theologisches Wörterbuch zum N.T., S.386

80) Exp. Ps.118, 10,16 (CSEL 62, 212)

81) Exp. Ps.118, 10,7 (CSEL 62, 207)

82) Exp. Ps.118, 10,11 (CSEL 62, 209)

83) Contra Celsum 4,40. Merki ist der Meinung, daß bei Origenes das Motiv der similitudo "eine untergeordnete Rolle spielt" (S.61) und die Imago-Lehre "nicht einen so bedeutenden Raum einnimmt" (S.91). Das ist nicht richtig. H. Crouzel hat eine umfangreiche Arbeit über die Imago-Dei-Lehre des Origenes vorgelegt (s. Literaturverzeichnis). In De Abr. II, 8, 54 (CSEL 32 I 608) finden wir folgendes Urteil des Ambrosius über Origenes: "nam licet Origenes quoque noster, hoc est ecclesiastico vir officio deditus ... tamen etiam ipsum plurimum indulgere philosophorum traditioni pleraque eius scripta testantur".

84) Exp. Ps. 118, 1,15 (CSEL 62, 15)

85) Das Buch "Exameron" ist etwa um das Jahr 377, der Brief an Sabinus etwa um das Jahr 389 geschrieben worden. Vgl. Dudden, aaO., II 680, und C. Schenkl, Einleitung zu CSEL 32 II, S.XXI

86) Ad Sabinum, Ep. 45,1 (ML 16, 981)

87) Ebd. 45, 3 u. 4

88) Vgl. Stolz: Theologie der Mystik, S.27 f: "Auch spätere Theologen halten an dem Weiterbestehen des Paradieses fest ... Die Spuren dieser Überlieferung sind noch bei Thomas von Aquin erkennbar. In seiner Summa Theologica widmet er dem "Ort" des ersten Menschen eine eigene Quaestio. Ganz im Anschluß an die Überlieferung hält er das Paradies für einen irdischen Ort ... Auf den Einwand: kein Forscher hat bisher das Paradies auffinden können, also dürfen

wir es uns nicht als irdischen Ort denken, sondern müssen es geistig fassen, gibt er nicht die anscheinend so naheliegende Antwort: das Paradies besteht nicht mehr; er beruft sich vielmehr darauf, daß das Paradies weit von unseren Gegenden entfernt liegt, durch hohe Berge, Meere und öde Gegenden von uns geschieden und daher unzugänglich. Er gibt auch eine theologische Begründung für den Fortbestand des Paradieses und bestreitet ausdrücklich, es sei überflüssig, das Paradies zu erhalten, wenn es doch nicht mehr von Menschen bewohnt sei. Der Fortbestand des Paradieses bezeuge immer die Güte Gottes gegen die Menschen; außerdem sei es noch bewohnt, nämlich von Hennoch und Elias, die nach dem Zeugnis der Schrift ins Paradies entrückt wurden. Das Paradies gewinnt damit als rein materieller Ort eine eigene theologische Bedeutung, insofern es fortwährend von der Gnadenhaftigkeit des Zustandes kündet, in dem Gott den ersten Menschen erschaffen hatte. Es ist darum auch ganz sinnvoll, wenn Thomas meint, Adam sei von Gott außerhalb des Paradieses erschaffen (Ambrosius ist derselben Ansicht!) und dann erst darin eingeführt worden, eben als Zeichen dafür, daß der Paradieseszustand Gnade war. In dieser Auffassung des hl. Ambrosius vom Paradiese spiegelt sich eine alte christliche, sogar jüdische Tradition wider, die bis ins 16. Jahrhundert das Weiterbestehen des Paradieses behauptet und die Leugnung seiner Existenz als Häresie betrachtet ... Man konnte sogar sagen, Christus selbst habe den Glauben an den Fortbestand des Paradieses vorausgesetzt und bestätigt. Auf die Bitte des reumütigen Schächers am Kreuz: Herr, gedenke meiner, wenn Du in Dein Reich kommst, antwortet er: Wahrlich, ich sage Dir, noch heute wirst du mit mir im Paradiese sein. Das konnte ein Jude zur Zeit Christi nur vom noch bestehenden Paradies der Stammeltern verstehen."
Damit will Stolz nicht sagen, daß er einen Fortbestand des Paradieses wirklich annimmt.

89) De parad 2, 7 (CSEL 32 I 268) "Sic ergo et in scripturis divinis non facile reprehendamus aliquid quod intellegere non possumus; sunt enim plurima quae non nostro ingenio metienda sunt, sed ex altitudine divinae dispositionis et verbi sunt aestimanda".

90) Dem inneren Zustand des Menschen ordnet Ambrosius jeweils den entsprechenden "kosmischen" Ort zu. Er unterscheidet mehrere Himmel. Der dritte Himmel scheint mit dem Paradies identisch zu sein. Dieses Paradies wiederum ist nicht identisch mit dem regnum coelorum, dem Wohnsitz Gottes und der Vollendeten. Daher die ambrosianische Formel: "per paradisum ad regnum coelorum".

91) De parad. 1, 4 (CSEL 32 I 266)

92) De parad. 9, 42 (CSEL 32 I 298)

93) De parad. 11, 51 (CSEL 32 I 308)

94) "Summum incentivum virtutis proposuit deus futurae beatitudinis delectationem; vehemens quoque calcar erroris delectationem esse diabolus excogitavit. utriusque sententiae praestat indicium primus humani generis Adam a domino deo in paradiso positus

voluptatis, ut aeterna delectatione frueretur ad virtutem futurae sobolis provocandam".
Expl. Ps. 1,1 (CSEL 64, 3)

95) De Noe 26, 99 (CSEL 32 I 482)

96) Expl. Ps. 1, 48 (CSEL 64, 41)

97) De Jac. I, 1, 4 (CSEL 32 II 6)

98) De parad. 5, 29 (CSEL I 285)

99) De parad. 2, 9 (CSEL I 269)

100) S. Th. I q 94 a 1 ad 3

101) De parad. 14, 68 (CSEL 32 I 326)

102) De parad. 14, 69 (CSEL 32 I 327)

103) Ex VI, 8, 49 (CSEL 32 I 240)

104) Ex VI, 7, 41 (CSEL 32 I 232)

105) Exp. Ps. 118, 10, 15 (CSEL 62, 212)
"Soviel ist gewiß, daß Ambrosius noch nicht, wie auf Grund der Erlösungsgnade Christi, an eine Mitteilung der göttlichen Natur in Form einer mystischen Geburt aus dem hl. Geist (filiatio) denkt, weil er gerade hierin die spezifische Vervollkommnung der Urstandsgnade durch die Gnade Christi erblickt. In seinem Vorstellungskreis, den gleichsam die Reflexion über das Verhältnis der Seele zum Logos als dem Urbilde Gottes, nach dem sie geschaffen ist, ausfüllt, tritt auch noch nicht die Auffassung vom bräutlichen Verhältnis, zu welchem das verbum (incarnatum) den erlösten Menschen zur innigsten Liebes- und Lebensgemeinschaft emporhebt; auch noch nicht der Gedanke an eine verklärende Umwandlung des Leibes, zu der die Gnade Christi bereits den wirksamen Wesenskeim setzt; denn dies setzt das mystische Sterben und Auferstehen mit und in Christus voraus". Niederhuber, Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden, S. 25

106) De Jac. I, 1, 4 (CSEL 32 II 6)

107) De bono mort. 6, 25 (CSEL 32 I 726)

108) Expl. Ps. 1, 48 (CSEL 64, 41)

109) De parad. 5, 29 (CSEL 32 I 285)

110) Vgl. E. Rhode: Psyche, II S. 2

111) "Et mors quidem in natura non fuit, sed conversa est in naturam; non enim a principio Deus mortem instituit, sed pro remedio dedit. Et consideremus ne videatur esse contrarium. Nam si bonum est mors, cur scriptum est, "quia" Deus mortem non fecit, sed malitia hominum mors introivit in orbem terrarum? Revera enim mors divino operi necessaria non fuit, cum in paradiso positis bonorum omnium jugis successus affluerat; sed praevaricatione damnata in labore diuturno, gemituque intolerando vita hominum coepit esse miserabilis, debuitque dari finis malorum, ut mors restitueret, quod vita amiserat. Immortalitas enim oneri

potius quam usui est, nisi aspiret gratia".
De exc. Sat. II, 47 (ML 16, 1146)

112) Ex. VI, 7, 42 (CSEL 32 I 234)

113) Ex. VI, 7, 43 (CSEL 32 I 234)

114) De parad. 1,5 (CSEL 32 I 267)

115) Stolz: Theologie der Mystik, S. 99

116) C. Morino: Ritorno al paradiso di Adamo in S. Ambrogio, (1952), S. 6

117) De parad. 5, 29 (CSEL 32 I 286)

118) De veritate q 18 a 1

119) "Adam, qui voluit sibi arrogare quod non acceperat, ut esset sicut creator et conditor suus, sic ut divinum honorem affectaret. Itaque per inobedientiam offensam traxit et culpam incidit ex insolentia. Qui si non rupisset imperium, et obediens fuisset mandatis coelestibus, praerogativam naturae atque ingenitae sibi innocentia haeredibus propriis reservasset".
Ad Irenaeum, Ep. 73,5 (ML 16, 1078)

120) Exp. Lc. 4,33 (CCSL 14, 118)

121) De parad. 12,54 (CSEL 32 I 312)

122) Morini, aaO., S. 25

123) "si petisset et Adam, sicut petivit David, nequaquam illos inextricabiles erroris laqueos incidisset, quibus omnis eius hereditas strangulatur. ideoque mortuus est et, quod gravius est, morte peccati, quia ante usurpavit scire quam intellectum quo vivificaretur acciperet".
Exp. Ps. 118, 18, 47 (CSEL 62, 422)

124) De parad. 7,35 (CSEL 32 I 292)

125) De parad. 13,61 (CSEL 32 I 322)

126) Ex. VI, 7, 42 (CSEL 32 I 234)

127) Apol. Dav. I, 14,69 (CSEL 32 II 346)

128) Vgl. De off. I, 49, 244 (ML 16, 64,65)
"... exuunt te imaginem Dei, et induunt terreni imaginem? Si tyranni aliquis imaginem habeat, nonne obnoxius est damnationi? Tu deponis imaginem aeterni imperatoris, et erigis in te imaginem mortis. Ejice magis de civitate animae tuae imaginem diaboli, ... quae oblitterat vitiorum imagines..."

129) De parad. 14,70 (CSEL 32 I 328)

130) Exp. Ps. 118, 10,11 (CSEL 62, 210)
Vgl. ebd. "non amittat suae praerogativam naturae, ne hominis nomen amittat, scriptura enim eum hominem dicit, qui est ad imaginem et similitudinem dei, peccantem autem non hominem, sed aut serpentem aut equum ... vocare consuevit."

131) Reding, aaO., S. 39

132) K. Rahner: Natur und Gnade, in "Fragen der Theologie heute", S. 225

133) Ebd. S. 226

134) Exp. Ps. 118, 5,1 (CSEL 62, 82)

135) Vgl. Expl. Ps. 1,58 (CSEL 64, 48)

136) "sicut enim sancti corpus et membra sunt Christi, ita peccatores, qui peccatum non deserunt, sed peccato inhaerent, corpus draconis et membra."
Expl. Ps. 37,9 (CSEL 64, 143)

137) Expl. Ps. 36, 16 (CSEL 65, 82)

137a) De Jakob II 3, 12 (CSEL 32 II 38)

138) Expl. Ps. 35, 8 (CSEL 64, 55)

139) Exp. Ps. 118,1,14 (CSEL 62, 14)

140) Expl. Ps. 40, 4 (CSEL 64, 232)

141) Ex. VI, 8,51 (CSEL 32 I 243)

142) Expl. Ps. 1, 1 (CSEL 64, 3)

143) De off. I, 12, 46 (ML 16, 14)

144) De off. I, 12, 45 (ML 16, 13)
"Praevaricatione damnata in labore diuturno, gemituque intolerando vita hominum coepit esse miserabilis".
De exc. Sat. II, 47 (ML 16, 1146)

145) Exp. Ps. 118,10,16 (CSEL 62, 212)

146) 2 Kor. 3,18

147) De fide I, 5,36 (ML 16, 450);
De incar. 8, 85(ML 16, 722)

148) Ad Horontianum, Ep. 71,8 (ML 16, 1070)

149) Expl. Ps. 39, 20 (CSEL 64, 225)

150) De inst. virg. 17, 104 (ML 16, 272)

151) Niederhuber, aaO., S. 78

152) Ad Horontianum, Ep. 34,3 (ML 16, 922)
Vgl. Ep. 35,4 (ML 16, 925)

153) Exp. Lc. V, 61 (CCSL 14, 155)

154) De fuga saec. 4,17 (CSEL 32 II 178)

155) Exp. Ps. 118, 11,4 (CSEL 62, 235)

156) 1 Kor. 15, 22

157) Röm. 6,3

158) J. Schneider: Die Passionsmystik des Hl. Paulus, (1929), S. 65

159) "et quanta gratia renovaris, o homo! (purgaris) et non exueris, sanaris et non doles, reformaris et non dissolveris, ictum mortis non excipis et resurgis."
De Hel. et iej. 22, 85 (CSEL 32 II 464)

160) De parad. 13, 61 (CSEL 32 I 322); ad Horontianum, Ep. 35, 13 (ML 16 928)

161) De Isaac 3, 9 (CSEL 32 I 648)

162) Ex. VI, 10, 75 (CSEL 32 I 260)

163) De Isaac 5, 45 (CSEL 32 I 669)

164) Ex. VI, 10, 76 (CSEL 32 I 261)

165) "Nam quid est: Sicut ipse vivit propter Patrem, et nos vivimus propter ipsum; nisi quia sic vivificat Filius hominem, sicut Pater in Filio carnem vivificavit humanam?" De fide IV, 10, 127 (ML 16, 544)

166) "opus est ergot dei misericordia, ut continua et perpetua sit in hoc corpore vivificatio, ut cotidie iustus deo vivat peccatoque moriatur. si enim culpa moriatur in nobis, erit vita deo vivens et custodia praeceptorum caelestium perseverans, quam utique ille custodit qui vivificatur a domino." Exp. Ps. 118, 11, 27 (CSEL 62, 250)

167) De Jac. I, 8, 35 (CSEL 32 II 26)

168) De off. II, 5, 16 (ML 16, 74)

169) De parad. 3, 12 f. (CSEL 32 I 272)

170) De parad. 15, 73 (CSEL 32 I 331)

170a) De fuga saec. 4, 17 (CSEL 32 II 178)

170b) De fuga saec. 4, 22 (CSEL 32 II 182)

170c) De interp. Job 11, 28 (CSEL 32 II 265)

170d) Ad Sabinum, Ep. 45, 16 (ML 16, 983)

171) De bono mortis 5, 17 (CSEL 32 I 719)

172) De fuga saec. 4, 17 (CSEL 32 II 178)

173) Exp. Lc. II, 27 (CCSL 14, 42)

174) Exp. Lc. II, 26 (CCSL 14, 42)

175) De viduis 9, 54 (ML 16, 200)

176) De Isaac 8, 75 (CSEL 32 I 693)

177) De virg. 3, 11 (ML 16, 149)

178) Ebd. I, 3, 13 (ML 16, 203)

179) Ebd. I, 6, 24 (ML 16, 153)

180) De Noe 24, 86 (CSEL 32 I 474)

181) Hier ist Ambrosius sehr stark durch Philon beeinflußt. Vielleicht ist auch der Unterschied zwischen dem paradiesischen und dem von der Gottebenbildlichkeit abgefallenen Menschen gemeint. Ambrosius unterscheidet den "homo figuratus" und den "homo factus"; jener stammt aus dem Geist Gottes - "de dei spiritu", dieser ist aus Erde gemacht. Liegt der Unterscheidung von "figuratus" und "factus" die philonische Unterscheidung zugrunde? Da Ambrosius diesen Gedanken nicht weiter forführt und nicht wie Philon aus dieser Unterscheidung folgert, daß der Mensch der ersten Schöpfung als androgynes Wesen geschaffen wurde, wird er in dieser Untersuchung nicht weiter verfolgt.

182) J. Daniélou: Platonisme et Theologie mystique, (1953), S. 51 f

183) Ad Horontianum, Ep. 35, 13 (ML 16, 928)

184) De bono mort. 56 (CSEL 32 I 752)

185) De off. II, 5, 18 (ML 16, 74)

186) De bono mort. 12, 55 (CSEL 32 I 750)

187) Theaet. 176 A

188) R. Seeberg: Dogmengeschichte I, (1908), S. 385

189) De fuga saec. 6, 35 (CSEL 32 II 190)

Viertes Kapitel: Kontroverstheologische Perspektiven

1) E. Brunner: Zwischen den Zeiten, (1929), S. 264

2) E. Brunner: Der Mensch im Widerspruch, (1937), S. 519

3) K. Barth: Die kirchliche Dogmatik, III. Bd., 1. Teil. Die Lehre von der Schöpfung, (1957), S. 216 f

4) P. Humbert: Études sur le récit du paradis et de la chute dans la Genèse, 1940)
L. Köhler: Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Gen. 1, 26 in: Theol. Zeitschrift, Basel, 1948, S. 16 f

5) K. Barth, aaO., S. 218

6) W. Fischer: Das Christuszeugnis des A.T., Bd. I, (1934), S. 59 f

7) D. Bonhoeffer: Schöpfung und Fall, (1933), S. 29 f

8) K. Barth, aaO., S. 219 f

9) K. Barth, aaO., S. 220

10) M. Reding: Der Aufbau der christlichen Existenz, (1952), S. 56

11) P. Denis: Les origines du monde et de l'humanité, (1950), S. 111

12) Ex. VI, 7, 40 (CSEL 32 I 231)

13) M. Reding, aaO., S. 55

14) K. Barth, aaO., S. 229

15) M. Reding, aaO., S. 55

16) K. L. Schmidt: Homo imago Dei im A. T. u. N. T., in: Eranos Jahrbuch 1947, Zürich, S. 158

17) K. Barth, aaO., S. 217

18) De Noe 4, 10 (CSEL 32 419)

19) Exp. Ps. 118, 10, 6 (CSEL 62, 206)

20) Ex. VI, 8, 45 (CSEL 32 I 235)

21) E. Thielicke: Theologische Ethik, I, (1951), S. 316

22) E. Thielicke, aaO., S. 268

23) E. Brunner: Der Mensch im Widerspruch, (1941), S. 278

24) E. Brunner, aaO., S. 279

Lebenslauf

Ich wurde am 17. Januar 1915 in Brentau bei Danzig geboren. Mein Vater fiel im 1. Weltkrieg. Ostern 1934 legte ich am humanistischen Friedrich-Humboldt-Gymnasium in Berlin die Reifeprüfung ab. Nach einem Vorbereitungssemester in Frankfurt/Main studierte ich sechs Semester Philosophie an der Gregorianischen Universität in Rom. Diese Studien fanden ihren Abschluß mit der Zuerkennung eines Licentiats der Philosophie. Das Thema der schriftlichen Arbeit lautete: "Intuition und Glaube in der Anthropologie N. Berdjajews."

In Berlin studierte ich 1943/44 zwei weitere Semester Philosophie. Ich besuchte vornehmlich die Vorlesungen und Übungen Prof. Dr. E. Sprangers. 1949/50 beteiligte ich mich für zwei Semester an den Seminaren von Prof. Dr. H. Leisegang.

Dazwischen liegen sechs Semester Theologie mit dem Abschluß des bischöflichen Synodal-Examens.

Im Rahmen der Berliner Katholischen Studentengemeinde durfte ich von 1954 bis 1959 an der Freien Universität Vorlesungen über ausgewählte Fragen der Philosophie und Theologie halten. Seit Bestehen des Lehrstuhls für Kath. Theologie interessierte ich mich für die theologischen Arbeiten Prof. Dr. M. Redings. Außerdem fanden mein besonderes Interesse die Problemstellungen von Prof. Dr. W. Weischedel zur philosophischen Theologie.